BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. JOH. GÖTTSBERGER UND DR. JOS. SICKENBERGER

PROFESSOR DER ALTTESTAMENTL. EXEGESE IN MÜNCHEN

PROFESSOR DER NEUTESTAMENTL. EXEGESE IN MÜNCHEN

SIEBZEHNTER JAHRGANG

FREIBURG IM BREISGAU 1926
HERDER & CO. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Inhalt des siebzehnten Jahrgangs.

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Richt (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Eccle, Koh)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Soph
Lv	Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich.

Mt	Jo (Io)	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr.	Jo (Io)
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Iac)	Jud (Iud)
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Offb (Apk, Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien — Syn = Synoptiker, syn = synoptisch.

Bei Zitaten aus den syn Evv bedeutet $+$, daß die beiden andern Syn, $>$, daß Mt, $\wedge$, daß Mk, $<$, daß Lk Parallelen bieten.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allg. evangel.-luth. Kirchenzeitung.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
AthR = Anglican theological Review.
BaLAchr = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZF = Biblische Zeitfragen.
BZThS = Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HthR = The Harvard theological Review.
HJ = The Hibbert Journal.
Intpr = The Interpreter.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JAoS = Journal of the American Oriental Society.
JbL = Journal of Biblical Literature.
JPoS = Journal of the Palestinian Oriental Society.
JqR = Jewish quarterly Review.
JR = The Journal of Religion.
JSoR = Journal of the Society of oriental Research.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MkRU = Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NthT = Nieuw theologisch Tijdschrift.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalische Literaturzeitung.
Pb = Pastor bonus.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Rb = Revue biblique.
Rbén = Revue bénédictine.
RchScr = Recherches de science religieuse.
RClfr = Revue du clergé français.
RÉj = Revue des études juives.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
ROchr = Revue de l'Orient chrétien.
RSphth = Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RThPh = La Revue de théologie et de philosophie.
RThQr = Revue de théologie et des questions religieuses.
RvScr = Revue des sciences religieuses.
Sc = Scuola cattolica.
Stst = Die Studierstube.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThBl = Theologische Blätter.
ThG = Theologie und Glaube.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprQ = Theolog.-praktische Quartalschrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
ThSt = Theologische Studiën.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VD = Verbum Domini.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZntW = Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft
ZSem = Zeitschrift für Semitistik.
ZSf = Zeit- und Streitfragen.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

Alte hebräische Stämme im Psalmentext der Septuaginta.

Von Professor Franz Wutz in Eichstätt.

In einem Aufsatz der BZ (16, 212) habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß die Erschließung der hebräischen Textvorlage in der alten Septuaginta (𝔊) eine Reihe alter hebräischer Stämme wieder zu Tage treten läßt, die notgedrungen unserem Lexikon wieder einverleibt werden müssen, da sie ursprünglich wirklich dem hebräischen Text angehört hatten. Nebenbei freilich begegnen uns in 𝔊 eine nicht geringe Zahl von Stämmen, die in die griechische Übersetzung nur durch die griechisch-hebräischen Transskriptionsvorlagen eindringen konnten, d. h. durch Mißdeutung oder Fehlerhaftigkeit des griechischen Textes eingeführt wurden, z. B. Ps 29, 6 וְשִׁרְיוֹן και ὁ ηγαπημενος. Diese Übersetzung hat nichts zu tun mit einem יְשֻׁרוּן oder ähnlichem, sondern stammt aus einer griechischen Verlesung σανειγ (σενειγ) für σανειρ (σενειρ), mit dem häufigen Wechsel Γ—Ρ. Der alte hebräische Text von 𝔊 hatte nämlich שׂנִיר statt שׂריון[1]; so auch noch der hebräische Text der Pešito (Senir)! Der etymologisch verwendete Stamm שנג (vgl. syr.) „lieben“ ist indes hier natürlich nicht althebräischer Stamm, sondern lediglich dem Sprachschatz der 𝔊-Zeit entnommen, wozu eben die griechische Transskriptionsvorlage in ihrer Fehlerhaftigkeit Anlaß gegeben hatte. Beide Gruppen von Wortstämmen verdienen unsere größte Beachtung, ohne daß sie lexikographisch gleichgestellt werden können; sie müssen darum getrennt behandelt bzw. beurteilt werden. Das Auftauchen beider Gruppen mag im folgenden zunächst nur an einem Buche gezeigt werden, am Buche der Psalmen.

[1] Die gesamte alte 𝔊 kennt keine Lesung שריון für שניר bzw. שניור.

Schon früher hat man ja gelegentlich in den Pss eine Lesung von 𝔊 bevorzugt bzw. als richtig anerkannt, z. B. 46, 10 עֲגָלוֹת θυρεους, d. i. עֲגִלוֹת („Schilde“), von עֲגִיל rabb. „Rundschild“ (Bogen, Spieße und Schilde stehen hier in einer Gruppe); oder man hat wenigstens darauf hingewiesen, z. B. 68, 7 שָׁכְנוּ צְחִיחָה, wofür 𝔊 las שֹׁכְנֵי צְרִיחִים τους κατοικουντας εν ταφοις (auch Peš. צְרִיחִם), mit צריח „(Gefängnis-)Grube“; vgl. צְרִחַ βοθρος 1 Sm 13, 16, arb. *ḍarîḥ*, nab. צריחא „(Grab)höhle“. Bei näherer Prüfung zeigt sich, daß diese Lesung und eine große Zahl weiterer wirklich die alte Originallesung bieten[1]. Daß man diesen Lesungen von 𝔊 (und Peš.) nicht schon früher höhere Beachtung geschenkt hat, liegt zum größten Teile wohl daran, daß 𝔊 gegen die Herausgabe ihrer guten, alten Lesungen[2] sich sträubte, und zwar durch eine anscheinend nicht geringere Zahl von merkwürdigen Verlesungen. Da wir nun das Wesen und die Ursache der letzteren kennen, so gelangen wir ungehindert zu den alten Schätzen, welche 𝔊 so treulich jahrtausendelang zu wahren verstand.

1. Ps 33, 6 lesen wir: בִּדְבַר יהוה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ τῳ λογῳ του κυριου οι ουρανοι εστερεωθησαν, d. h. 𝔊 hatte richtig נַעֲשׂוּ, „durch das Wort des Herrn sind die Himmel *festgefügt worden*“, von עשׁשׁ rabb. „stark sein“, neben אשׁשׁ „stark sein, gründen“, ass. ašâšu „gründen“, ussû „Fundament“ usw. Die Lesart von 𝔊 verdient entschieden den Vorzug. Demnach alt עשׁשׁ στερεουν

---

[1] An der Stelle Ps 68, 7 ist von der Befreiung der Gefangenen anläßlich der großen Gottesprozession vom Sinai zum Sion die Rede: „du führst heraus die Gefangenen (אסירים), . . . *sogar* die im סַד (Block) Liegenden (lies סוֹדְרִים statt סוררים) und die in Gefängnisgruben Schmachtenden“. Dazu vgl. die Parallele in 19: „du steigst hinauf zur Höhe, führst gefangen die Gefangenschaft . . . und sogar die in den Block gelegten (אַף סוֹדְרִים = אַף סוֹדְרִים) mitsamt denen, die in den Gruben liegen“ (לִשְׁכֹּן יָהּ אֱלֹהִים = לְשֹׁכְנֵי הַצְּרִחִים, mit dem häufigen Wechsel צ א!). Hier also zweimal צריח (einmal 𝔊 ταφος), dazu סדר partizipial („im סַד liegend“). 𝔊 hat hier jedoch die Hälfte schon verlesen.

[2] Bei den im folgenden aufgeführten Beispielen handelt es sich durchwegs um solche, die 𝔊 faktisch noch richtig gesehen hat, wo 𝔊 also noch die alte Originallesung bietet. Die auftretenden Formen sind darum ursprünglich und nur im heutigen Masoratext verwischt.

(Transskription kommt nicht in Frage, da die Formen νεεσου [נַעֲשׂוֹ] und ναεσου [נָעֲשׂוֹ] nicht verwechselt werden konnten).

2. Ps 12, 7 בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם δοκιμιον τῃ γῃ κτλ. (probatum terrae), d. i. מְצֻלָּל לָאָרֶץ מִז׳ „[geläutertes Silber], *gereinigt von Erde,* siebenfach ausgelaugt". צלל nh. (Pi.), j.-a. (und syr.) Pa. „reinigen, klären, klar machen", purgare usw.

3. Ps 65, 8 מַשְׁבִּיחַ שְׁאוֹן יַמִּים שְׁאוֹן גַּלֵּיהֶם ὁ συνταρασσων το υδωρ της θαλασσης ηχους κυματων αυτης. Statt το υδωρ (so B) lesen S R T το κυτος („Fläche, Ausdehnung, Körper"). Die Wiederherstellung des alten Textes, wie ihn 𝔊 gesehen hatte, gelingt nur durch die Kenntnis der Technik, die bei der Entstehung des heutigen hebräischen Konsonantentextes mitgewirkt hat [1]. In der alten Paläographie, der griechischen wie der hebräischen, fallen nämlich Strichbuchstaben in der Abschrift gerne aus, z. B. Ι Γ Τ bzw. ג ז נ ר. Ein gutes Beispiel dieser Art ist hebräischerseits Job 29, 18 וָאֹמַר עִם־קִנִּי אֶגְוָע וְכַחוֹל אַרְבֶּה יָמִים, das man übersetzt: „So dachte ich denn: mit meinem Neste werde ich verscheiden und wie der Phönix (meine) Tage mehren." 𝔊 hat aber dafür: εἶπα δε Ἡ ηλικια μου γηρασει ωσπερ στελεχος φοινικος πολυν χρονον βιωσω, d. i. וָאֹמַר אִם זָקְנִי יִגַּשׁ כְּנַחַל אַרְבֶּה יָמִים, „So dachte ich denn: *wenn mein Greisenalter* naht, will ich wie eine *Palme* (meine) Tage mehren" (beachte zur „Palme" die nachfolgende Darstellung vom „Öffnen der Wurzeln zum Wasser hin"). Analog vgl. Ps 55, 4 מִפְּנֵי עָקַת רָשָׁע = מִפְּנֵי זַעֲקַת ר׳ „[verwirrt bin ich] vom Lärmen des Feindes (מִקּוֹל אוֹיֵב), vom *Geschrei* des Gottlosen" usw. Nun haben die Kompilatoren des MT den verstümmelten Text anzupassen versucht, vor allem dadurch, daß man מ in נ wandelte, bzw. auch א beigab. Für beide Manipulationen gibt es zahlreiche Beispiele, die durch den Textbestand von 𝔊 (und oft auch Peš.) gesichert sind. In unserem Falle hatte der ältere Text statt מַשְׁבִּיחַ שְׁאוֹן

---

[1] Vgl. darüber meinen eben erscheinenden Artikel in der ZatW: „Ist der Urtext wieder erreichbar?" (Vortrag auf dem Orientalistentag zu München, gehalten am 3. X. 24). Ausführlicher gebe ich darüber Auskunft im neuesten Heft der Beiträge zur Wissenschaft vom AT: „Studien zum Urtext der Psalmen".

ehedem מַבְחִשׁ גשום (יַמִּים); das verstümmelte שׁוּם יָמִים wurde ganz regelmäßig in שׁוּן יָמִים gewandelt und als שְׁאוֹן יַמִּים gedeutet. In Wirklichkeit hatte 𝔊 noch die Originallesung: „(du), der du die (gewaltige) Fläche des Meeres aufpeitschest (die tobenden Wogen derselben)". Demnach begegnen hier zwei neue Stämme: בחשׁ nh., j.-a., syr. „umrühren"; syr. Af. agitare, excitare, συνταρασσειν; ferner גשׁום „der ausgedehnte Körper" (κυτος), vgl. syr., j.-a. גּוּשְׁמָא „Körper, Fläche", st. c. גְּשׁוּם (syr.), arb. *ǧasîm* „ausgedehnter Körper". Interessant ist hier, daß cod. B mit seiner Übersetzung υδωρ allein steht, obwohl er die gleiche Lesung גשׁום hatte. B hatte nämlich nur griech. γοσομ (Körper) als γοσομ (Regen) gefaßt (masoret. גֶּשֶׁם und גֹּשֶׁם). Daß 𝔊 faktisch noch richtig gesehen hatte, läßt der Zusammenhang erkennen: Gott wird zunächst als der Gewaltige geschildert, der den Völkern der Erde Schrecken einjagt: „da staunen die Nationen" (וְהָמוֹן לְאֻמִּים = 𝔊 𝔖 יֶהֱמָיוּן ל׳); „und es entsetzen sich" usw. fährt der Text unmittelbar nach unserem Satz fort.

4. Ps 40, 7 die bekannte Stelle: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי (Ohren hast du mir gegraben) σωμα δε κατηρτισω μοι, d. i. אֲגוּפִם כּוֹנַנְתָּ לִּי, „einen Leib hast du mir hergerichtet". Die nachseptuagintarische Verlesung beruht auf dem häufigen Tausch von ז ג, ר(י) כ, vor allem auch ר נ, der außerordentlich verbreitet ist; auch פ מ bilden eine Wechselgruppe mit כ מ, כ פ! Daß אזנים alt אזנם geschrieben wurde, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Der Text von 𝔊 ist allein richtig: „Wolltest du Schlacht- oder Speiseopfer[1], du hast mir (ja) einen Leib hergerichtet; und verlangtest du Brand- und Sündopfer, dann spräche ich: siehe, ich bin schon da! Meinetwegen steht ja in der Buchrolle: deinen Willen zu vollbringen, mein Gott, ist mein Verlangen" usw. Der Sinn des Textes ist absolute Opferbereitheit mit Hingabe seiner selbst. Zu אגופה σωμα vgl. nh. אֲגוּפָה „Körper, Leib".

5. Ps 38, 18 כִּי־אֲנִי לְצֶלַע נָכוֹן, gewöhnlich übersetzt: „denn ich bin des Falles gewärtig". Es ist von einem schwer Leiden-

[1] Die Fassung לא als Negation oder als Partikel לֻא ändert nichts am Sinn des Satzes.

den die Rede, der trotz aller Leiden keine Klage hören läßt. Nun lesen wir in diesem Gedankengang in 𝔊 für unsern Satz: οτι εγω εις μαστιγας ετοιμος (𝔖 חשא[ל] ad dolorem); 𝔊 hatte ganz richtig לצלפ für לצלע, mit dem Wechsel der Gruppe פ כ ב-ע: „Ja ich bin bereit für Schläge“ („und mein Schmerz mag immer vor mir sein“, fährt der Text fort). Vgl. syr. צְלַק verberavit, צַלְפָא bzw. צְלָפָא „Verwundung, Wunde“; s. ferner nh., j.-a. צלק Hi., Af. „zum Schlag ausholen“.

6. Ps 37, 20 וְאֹיְבֵי יהוה כִּיקַר כָּרִים כָּלוּ בֶעָשָׁן כָּלוּ, „und die Feinde Jahwes, gleich kostbarer Au vergehen sie, gleich Rauch vergehen sie“. Kittel bemerkt zu כיקר כרים mit Recht, daß hier wohl ursprünglich nur ein Wort dastand. In der Tat kannte 𝔊 wie 𝔖 noch dieses eine Wort. In 𝔊 lesen wir: οἱ δε εχθροι του κυριου αμα τῳ δοξασθηναι αυτους και υψωθηναι εκλιποντες ωσει καπνος εξελιπον. Beachte nun, daß Peš. für αμα τῳ δοξασθηναι die Partizipform מִפַּטְמָא (superbientes) liest. Es ist nicht schwierig, auf Grund der Schriftgesetze das Wort zu eruieren, das Peš. noch gesehen: מִזְדַּרְכְּלִים, mit dem häufigen Wechsel מ כ, ז י (ק ד, ר ל sind außerordentlich verbreitet); vgl. nh. זַרְכֵּל, Pass. „einherstolzieren“, syr. אזדרכל superbivit, „hochmütig sein“ usw. Auch 𝔊 hatte ursprünglich dieselbe Lesart; der Übersetzer hatte nur durch den Transskriptionstext λαεζδαρχελεμ statt μεζδαρχελειμ (ΛΑ = Μ) vor sich und verstand ersteres korrekt: לְהִזְדַּרְכְּלָם. Übrigens mag weiterhin beachtet werden, daß 𝔊 wie 𝔖 statt des nachfolgenden כָּלוּ gemeinsam כָּלִים (εκλιποντες) hatten. Diese Lesart war faktisch die ältere; denn es liegt nur eine der zahlreichen Textdopplungen vor: es ist Dopplung zum vorausgehenden כָּרִים (כלים) und ist darum zu streichen. Damit erhalten wir als alte Originallesung: וְאֹיְבֵי יהוה מִזְדַּרְכְּלִים כֶּעָשָׁן (𝔊 𝔖) כָּלוּ, „und die Feinde Jahwes, die hochmütig einhergehen, verschwinden wie Rauch“ (vorausgeht: „denn die Gottlosen gehen zu Grunde“). Zum Bild der „hochmütig sich ergehenden Gottlosen“ vgl. die Wendung in 12, 9 רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן, „(ringsum) stolzieren die Gottlosen“, u. ö. Demnach haben wir hier ein altes Verbum זרכל Hitpa. δοξαζεσθαι, „hochmütig sein.“

7. Im selben Psalm (37) vgl. übrigens V. 35 רָאִיתִי רָשָׁע עָרִיץ וּמִתְעָרֶה כְּאֶזְרָח רַעֲנָן, „ich sah einen Frevler trotzig . . .[1] wie ein Einheimischer grünend", 𝔊 ειδον ασεβη υπερυψουμενον και επαιρομενον ως τας κεδρους του Λιβανου. Das dunkle מִתְעָרֶה hatte 𝔊 (und Peš.!) מִתְעָרֵם gelesen; vgl. nh., syr. ערם Etpa. „sich auftürmen", coacervatus est, intumuit; מערמא mons altus, elatus; syr. ערמא tumulus, elatus. Vgl. in diesem Zusammenhang Prv 14, 29 מֵרִים = 𝔊 ισχυρος, d. i. מערם (מערמא fortis, מערמותא fortitudo, Brock.). In beiden Fällen kommt die eigentliche Bedeutung „(an)schwellen" in Betracht: „mächtig ausgebreitet wie eine Zeder des Libanon" (𝔊 richtig כְּאֶרֶז הַלְּבָנוֹן; vgl. Peš.); auch Prv 14, 29: „Der Langmütige ist reich an Einsicht; der Jähzornige schwillt (tumidus est) vor Torheit."

8. Ps 10, 5 כָּל־צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם, „alle seine Gegner — er bläst sie an", παντων των εχθρων αυτου κατακυριευσει, d. i. יַחְפַּ בָּהֶם, „alle seine Gegner — er zwingt sie nieder", von חפח syr. „besiegen, bezwingen" (mit ב!). Demnach חפח mit ב κατακυριευειν („bezwingen"). Vgl. den Zusammenhang: Dem Gottlosen gelingt alles!

9. Ps 59, 7 15 יָשׁוּבוּ לָעֶרֶב יֶהֱמוּ כַכָּלֶב, „abends kehren sie wieder, heulen wie die Hunde", επιστρεψουσιν εις εσπεραν και λιμωξουσιν ως κυων, d. i. יֶחֱפוּ, „sind hungrig wie Hunde" (ein echt orientalisches Bild, das besser in den Text paßt; vgl. besonders V. 15/16). Vgl. arb. *hafā* „hungrig sein". Zum Wechsel פ מ vgl. oben 40, 7 (S. 4) und weiterhin:

10. Ps 68, 32 יֶאֱתָיוּ חַשְׁמַנִּים, „es kommen Fette (?)" (aus Ägypten), ἥξουσιν πρεσβεις (εξ Αιγυπτου); so auch Peš. (אִיזגדא legati), d. i. alt דַּשְׁפָּנִים, arb. *dusfân* „Gesandter, Unterhändler" (nuntius, leno, internuntius, Freyt.). Der Zusammenhang rechtfertigt 𝔊 𝔖.

11. Ps 89, 52 אֲשֶׁר חֵרְפוּ עִקְּבוֹת מְשִׁיחֶךָ, „womit sie höhnten die Fersen (Spuren) deines Gesalbten", οὗ ωνειδισαν το αντ-

---

[1] Gewöhnlich dem Sinne nach „sich breitmachend" erklärt; allein die Bedeutung ist „sich entblößend". Eine etymologische Umdeutung des letzteren in diesem Sinne hat seine Schwierigkeit und erklärt vor allem noch nicht die griechische Übersetzung.

αλλαγμα του χριστου σου, d. i. 'עַרְבוּת מְשׁ „die Stellvertretung deines Gesalbten"; עֲרֻבּוֹת (vgl. nh.) ist doppeldeutig: „Tauschhandel" (commutatio) und „Bürgschaft, Stellvertretung" (עָרֵב). Der Messias (Gesalbte) ist der Stellvertreter Jahwes auf Erden. Der vorausgehende Halbvers bekommt so ein durchaus treffendes Gegenstück. Die Lesart von 𝔊 ist zweifelsohne die alte (beachte den Singular ανταλλαγμα!).

12. Ps 68, 20 יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ, „Tag um Tag trägt uns Gott, unsere Hilfe". Den merkwürdigen Dativ erklärt man als aramäische Konstruktion. 𝔊 übersetzt: ημεραν καθ' ημεραν (και) κατευοδωσει ἡμιν ὁ θεος κτλ., d. i. יַעֲמֵס לָנוּ (vgl. Peš. אַגְבְּרַן paravit nobis), von arb. *ʿamaša* „passen, günstig sein", II „restituere" (z. B. Gesundheit). Das Verbum hat nichts zu tun mit עמס „aufladen, tragen" (arb. *ʿamisa*!). Demnach korrekt mit 𝔊(𝔖): „Tag für Tag schafft er, Gott, uns gnädig unser Heil".

13. Eine bekannte schwierige Lesung bietet Ps 141, 5 רֹאשׁ אַל־יָנִי רֹאשִׁי. Voraus geht: „schlägt mich ein Frommer, so ist das eine Gnade; züchtigt er mich, so ist das Öl". Die Beurteilung des sich anschließenden Versteiles (oben) hat die verschiedensten Formen angenommen. Man hat sich darauf beschränkt, festzustellen, daß 𝔊 𝔖 statt ראשׁ gemeinsam רשׁע lesen; damit aber endigte das Interesse an den alten Übersetzungen. 𝔊 𝔖 bieten nun: (ελαιον δε) αμαρτωλου μη λιπανατω την κεφαλην μου. Damit lassen beide erkennen, daß sie nicht bloß רָשָׁע statt ראשׁ, sondern vor allem für אַל־יָנִי noch eine andere Lesung sahen, die auf Grund der Wechselgesetze (der Buchstaben) wieder feststellbar ist. Die ältere Lesung lautete danach: אַל־יָנֹשׁ, „er soll nicht einreiben (salben)"; vgl. arb. *naṯṯa* „einreiben" (inungere unguento etc.). Der Wechsel י שׁ ist in vor- wie nachseptuagintarischer Zeit sehr verbreitet; vgl. nur das sich öfter wiederholende Beispiel Ps 41, 3 בְּנֶפֶשׁ = 𝔊 בְּכַפֵּי, „du gibst ihn nicht hin in die Hände seiner Feinde". Es handelt sich hier, das sei hervorgehoben, nicht um eine „freie" Übersetzung (für: „in die Wut seiner Feinde"), sondern um

eine ältere, richtige Lesung! Vgl. z. B. Prv 13, 4 וְנֶפֶשׁ חָרֻצִים χειρες δε ανδρειων, d. i. כַּפֵּי חָרֻצִים (richtig!); Is 17, 9 הַחֹרֶשׁ = 𝔊 הַחִוִּי (richtig!) usw. — Demnach hieß unser Text: „der Gottlose aber soll mir das Haupt nicht salben" (die nachfolgende Begründung ist auch in 𝔊 𝔖 schon korrupt), und der alte Text kannte somit ein Verbum נשׁשׁ λιπαινειν.

14. Zur selben Gruppe ש י gehört auch der Wechsel ש ד, ש ר, der nicht selten ist, z. B. Ps 72, 14 דמם, 𝔊 (auch Θ′) richtig שְׁמָם, u. a. Dadurch erklärt sich eine Übersetzungsreihe, der man nicht genügend nachgegangen ist. Ps 22, 13 אַבִּירֵי בָשָׁן כִּתְּרוּנִי gibt 𝔊: ταυροι πιονες περιεσχον με. Analog finden wir 68, 16 (zweimal) הַר־בָּשָׁן ὀρος πιον. Man hat nun kurzerhand erklärt, Basan sei als fruchtbares Land das Bild der Üppigkeit, des Fetten. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn es der alten Übersetzungstechnik entsprechen würde, eine etymologische Übersetzung durch eine bildliche zu ersetzen. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Übrigens hätte auch dann nichts gehindert, Basan doch in der Übersetzung beizubehalten, da ja jeder gewußt hätte, daß Stiere von Basan „fette Stiere" bedeutet[1]. Die Dinge liegen jedoch anders; 𝔊 hatte in den drei Fällen nicht בָּשָׁן, sondern בדן (vermutlich בֹּדֶן [nom.] oder בָּדֵן [adj.] vokalisiert) „Fettigkeit, Untersetztheit"; vgl. arb. *budn* „pinguedo, obesitas", *badîn* und *badin* „crassus, pinguis". Dazu vgl. nun die bekannte schwierige Stelle Dt 32, 14 וְאֵילִים בְּנֵי־בָשָׁן וְעַתּוּדִים και κριων, υιων ταυρων και τραγων. Für בְּנֵי בָשָׁן υιων ταυρων setzt man einfach in 𝔊 ein בְּנֵי שׁוֹר „junge Stiere", die indes zwischen den „Widdern" und „Böcken" wirklich nichts verloren haben. Faktisch sind sie auch in 𝔊 nicht vorhanden gewesen; Peš. liest nämlich בני דיצא (filii ibicis), d. i. hebr. (ehedem) בְּנֵי בָדָן „Junge des Bergbockes"; vgl. arb. *badan* „caper montanus". Dieselbe Lesart hatte aber auch 𝔊: βανε βαδεν, nur war es verschrieben zu βανε βαρειν

---

[1] Ein Verweis auf Am 4, 1 פָּרוֹת הַבָּשָׁן (so auch die Versionen) wäre verfehlt, denn die dortigen Kühe von Basan (auf dem Berge Samariens!) sind m. E. gemeinsame alte Verlesung für הַבֹּדֶן (fette Kühe).

und ergab dann υιοι ταυρων (Plural!), von פַּר (ταυρος, Aussprache β-φ)[1]. Demnach hatten alle drei Texte die gleiche Lesung: „mit dem Fett von Lämmern und Widdern, von jungen Bergböcken und von (Leit-)Böcken". Das syr. דיצא steht sonst für יָעֵל („Steinbock", capra beden) 1 Sm 24, 3; Ps 104, 18; Prv 5, 19, und für תְּאוֹ Dt 14, 5 (ορυξ)[2].

15. Ps 139, 3 findet sich das bekannte זֵרִיתָ εξιχνιασας. Man weiß, daß 𝔊 noch richtig übersetzt hat („ob ich gehe oder liege, du kundest es aus"), aber man ist über das zu Grunde liegende Verbum nichts weniger als klar. Nun läßt sich aber ein Wechsel ז ד, ז ר (eigentlich zu ז ר gehörig) nachweisen; demgemäß scheint es nicht fraglich, daß 𝔊 noch richtig דָּרִיתָ, „du spürst auf" gelesen hat. Im Arb. bedeutet *darā* sowohl „das Wild aufspüren" (vom Jäger) wie auch „cognovit". Nun übersetzt Peš. faktisch an unserer Stelle ידע אנת. Demnach hat auch noch Peš. unser דָּרִיתָ gesehen. Gleichzeitig ist es interessant, die Doppelbedeutung von דרה schon so weit zurückverfolgen zu können.

16. Im selben Psalm (139) beachte V. 24 אִם־דֶּרֶךְ־עֹצֶב בִּי (ιδε) ει ιδες (Var. ειδες[3]) ανομιας εν εμοι, „(siehe), ob ein Weg des Truges (trügerischer Wandel) an mir ist". 𝔊 hatte statt עֹצֶב gelesen עצה, mit dem häufigen Wechsel ב ה; vgl. arb. *ʿsh* „mendacium, falsum crimen". Auch Peš. kannte noch unsere Lesung mit ihrem שׁוקרא (vgl. Hr. dolus!). Auf Grund des

---

[1] Charakteristisch ist gerade der Plur. βαρειν (φαρειν), der in der Transskription der häufigere ist. Die Aussprache בָּדָן βαδεν läßt sich für die alte 𝔊-Zeit oftmals belegen (vgl. BZ 16, 201), und der Wechsel δ ρ in der ägyptisch-griechischen Paläographie spielt in der Transskription der alten Zeit eine bedeutende Rolle. In diesem Zusammenhang sei auf die vielkorrigierte Stelle Gn 2, 3 verwiesen: אֲשֶׁר בָּרָא ὧν ηρξατο, d. i. εσερ βαδαε statt βαραε, von arb. *bada'a* „anfangen, beginnen". Von allen vorgeschlagenen Lesungen des 𝔊-Textes käme höchstens שׂ־א in Betracht. Aber auch dagegen erheben sich bedeutende Schwierigkeiten (ב שׂ im Wechsel ist nicht mit Sicherheit nachweisbar, aram. Form mit א!).

[2] Beachte die Schlußbemerkung in Paine Smith' Thes. syr. 847: Credo (דיצא) *ibicem* esse sc. capram *beden* s. *sinaiticam* (vgl. Tristram, Natural History of the Bible 95). [3] Alter Schreibfehler für οδος!

Zusammenhanges läßt sich zeigen (s. Nr. 17), daß 𝔊 𝔖 noch die Originallesung hatten. Demnach עצה ανομια (𝔊), mendacium (𝔖).

17. Das V. 23 schließende שׂרעפי lesen 𝔊 𝔖 gemeinsam: τας τριβους μου (הלכתי Peš.), d. h. beide hatten noch (richtig) שׂרבתי (ב ע oft, auch ת פ nicht selten, Gruppe ת ה ב), von arb. *sarb*, *sirb*, *sarbah* „iter“. Zusammenhang: „prüfe mich und erkenne meine Pfade, und siehe, ob ein trügerischer Wandel an mir ist“ (s. oben Nr. 16). Demnach שׂרבה τριβος.

18. Im selben Psalm (139) s. noch V. 8 וְאַצִּיעָה שְׁאוֹל (εαν) καταβω εις τον ᾳδην (auch Peš.), in seinem Gegensatz zu אֶסַּק, „stiege ich hinauf zum Himmel“ ohne Zweifel durchaus zutreffend: „stiege ich hinab zur Unterwelt“. אַצִּיעָה (יצע Hi.) bedeutet nun aber nicht καταβαινειν, sondern „hinbreiten“ (ein Bett). In der Tat ist auch hier wieder altes ב zu ע verlesen; 𝔊 𝔖 hatten אצבה, von צבב, arb. *ṣabba* I und IV „hinabsteigen“. Nach dem Arb. kann die Form ehedem אָצֹבָה und אָצְבָה gelautet haben. Demnach altes צבב Qal oder Hi. καταβαινειν (𝔊 𝔖).

19. Ähnlich erweist sich Ps 119, 15 אַבִּיטָה, „ich will *hinschauen* (auf deine Pfade)“, in 𝔊 (𝔖) mit εκζητησω wiedergegeben, bei genauem Zusehen als ein ganz anderes Verbum, nämlich אָטֹבָה, von טבב „fragen“ (εκζητειν), „erkennen“. Das entspricht dem Gedankengang wesentlich besser und ist ohne Zweifel original.

Die vielumstrittene Stelle Ps 103, 5 הַמַּשְׂבִּיעַ בַּטּוֹב עֶדְיֵךְ, „der mit Gutem sättigt deine . . .“, liest 𝔊: την επιθυμιαν σου, das natürlich technisch niemals einem תאותך oder dgl. entsprechen kann. In Wirklichkeit hatte 𝔊 ein עֶרְיֵךְ gelesen, von *ġarija*, *ġarā* „heftig verlangen“ (Belot), *ġaruā* „Begierde“ (Freyt.). Demnach wäre ein Nomen עֶרִי επιθυμια zu supponieren. Dasselbe Verbum steckt wohl auch in 119, 30 מִשְׁפָּטֶיךָ שִׁוִּיתִי, das man in אִוִּיתִי (ich trug Verlangen) korrigiert hat; technisch ist diese Konjektur aussichtslos, da א שׁ nicht wechseln können (in keinem Schriftsystem). Dagegen ist שׁ ע eine der am meisten anzutreffenden Tauschmöglichkeiten; darum liegt עריתי für שויתי

wesentlich näher: „nach deinen Rechtssätzen trug ich Verlangen". Peš. liest noch צביתי! (𝔊 ist unklar[1].)

20. Ps 22, 10 כִּי־אַתָּה גֹחִי מִבֶּטֶן οτι συ εἶ ὁ εκσπασας με εκ γαστρος, AR*U εκπασας; גֹּחִי steht in Parallele mit מַבְטִיחִי, in 𝔊 richtig מִבְטָחִי (ἡ ελπις μου). Nun lesen wir 71, 6 ähnlich מִמְּעֵי אִמִּי אַתָּה גוֹזִי, 𝔊 εκ κοιλιας μητρος μου συ μου εἶ σκεπαστης. Demgemäß lies 22, 10 גֹּסִי ὁ σκεπασας με und stelle dazu etym. syr. גוסא refugium., Etpa. refugium cepit. Der Wechsel ז ס begegnet zuweilen: בזה, syr. בסא (verachten), סבל, arb. *ẓbl*, עלז, עלס usw.; vgl. übrigens arb. *ǧāz* VII „sich flüchten" (transfugit), III aufugit e periculo. Das Verhalten von 𝔊 in der Darstellung von ז ס שׁ (auch שׂ) in der Umschrift ist in dieser Hinsicht ebenfalls lehrreich. — Demnach ist גֹּחִי = גֹּסִי (ח ס wechseln gerne), ὁ σκεπασας με, „vom Mutterleib an warst du meine Zuflucht", wozu מִבְטָחִי trefflich als Gegenstück paßt. גחה εκσπαν ist aus dem hebräischen Lexikon zu streichen, was um so leichter geschehen kann, als jede etymologische Unterlage (außer 𝔊!) fehlt. גוֹזִי 71, 6 kann etymologisch nicht mit גזא syr. „amputieren" zusammengestellt werden, wie man gemeint hat, sondern gehört hierher. Zu unserer Fassung von גֹּחִי = גֹּסִי vgl. nun Peš. גֹּחִי 22, 10 תוכלני (fiducia mea), genau so 71, 6; also auch hier גֹּסִי und גוֹזִי gleichgesetzt!

21. Ps 58, 3 חָמָס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסוּן, eine bekannt schwierige Stelle, gibt man mit: „Gewalttat wägt dar eure Hand". פלס (Pi.) „darwägen" (abgeleitet von פֶּלֶס „Wage") bleibt indes hapax legomenon; denn die zu 56, 3 פַּלֵּט vorgenommene Korrektur in

[1] 𝔊 bietet ουκ επελαθομην; das sieht aus, als ob sie לֹא נָשִׁיתִי vor sich gehabt hätte. Nun ist es aber auffällig, daß Peš. und 𝔐 kein לא mehr kennen. Beachte dazu den umgekehrten Fall 105, 28 וְלֹא־מָרוּ, wo 𝔊 𝔖 das ולא vermissen lassen, das indes faktisch nicht vorhanden war: 𝔊 𝔖 richtig וַיַּמְרוּ. Vielleicht hat jedoch 𝔊 hier ουκ eingeschoben, um den Text klarzumachen. Vgl. ein ähnliches Vorgehen bei dem verlesenen παχος γης (Ps 141, 7), wo γης nur zur Erklärung dienen soll. Wenn diese Annahme zuträfe, dann wäre נָשִׁיתִי Verlesung, und zwar wohl aus שִׁוִּיתִי — נָשִׁיתִי (mit Umstellung; נ ו). Recht wahrscheinlich sieht das aber nicht aus. Vielleicht ist darum 𝔊 nur aus andern Stellen entlehnt, z. B. V. 61 83 93 usw.; dann hieß es aber לֹא שָׁכַחְתִּי.

פִּלֵּס mit gleicher Bedeutung läßt sich nicht halten (allein schon aus technischen Gründen!). Gegen die Fassung „darwägen“, die inhaltlich nicht gerade bestechend wirkt, steht 𝔊 (𝔖) mit συμπλεκουσιν „flechten, weben“: „eure Hände flechten Gewalttat“, d. h. beide hatten noch תלפלפן (in 𝔐 wahrscheinlich ehedem תפלסון, d. i. תפלסלן (לו)); der Wechsel ס פ ist auch sonst noch im Psalterium zu beachten, z. B. 85, 5 הפר = 𝔊 הָסֵר; 128, 3 פֹּרִיָּה = סָרִיחַ bzw. סֹרַח (𝔊). Zum Verbum vgl. לפת bzw. לוּת nh., j.-a., syr. „einwickeln, verwickeln, verschlingen“. Derselbe Stamm (לוּת oder לפת) fand sich ehedem auch in Prv 28, 18 יִפּוֹל εμπλακησεται, d. i. יִלּוֹת (Ni.): „wer auf gewundenen Wegen wandelt, *gerät in Verstrickung*“ [1].

22. Ps 15, 4 נִשְׁבַּע לְהָרַע וְלֹא יָמִר „schwört er sich zum Schaden, so tauscht er nicht“; 𝔊 (𝔖) ὁ ομνυων τῳ πλησιον αυτου και ουκ αθετων, d. i. נִשְׁבָּע לְהָרֵעַ וְלֹא יְעַמֵּר, „wer (seinem) Nächsten schwört und dabei nicht *betrügt*“, עמר Pi. αθετειν, vgl. arb. *ġmr* II „täuschen, betrügen“ (Belot!). Dem Zusammenhang nach ist ohne Zweifel 𝔊 im Recht (vgl. Nachsatz); zum ausgefallenen ע vgl. 28, 8; 73, 8 לָמוֹ = 𝔊 𝔖 לְעַמּוֹ [2]. Dasselbe Verbum עמר begegnet sonst nur noch Dt 21, 14 und 24, 7 (hier im Hitpa.): לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ, ουκ αθετησεις αυτην dürfte von 𝔊 ganz richtig gefaßt sein: „handle nicht trügerisch an ihr, die du geschwächt hast“. Nach dem cod. Hamm. § 170 ff. durften Sklavinnen mit Kindern nicht einfach verstoßen werden. Demnach ist wohl auch hier die finanzielle Sicherstellung einer solchen Sklavin ausgesprochen. Dt 24, 7 dagegen auch 𝔊 καταδυναστευειν, und wohl mit Recht (*ġmr* III „jem. überfallen“).

23. Ps 41, 9 דְּבַר־בְּלִיַּעַל יָצוּק בּוֹ „eine boshafte Sache ist an ihm ausgegossen“; Konstruktion und Einfügung in den Zusammenhang sind gleich schwierig. 𝔊: λογον παρανομον κατεθεντο κατ’ εμου, „eine teuflische Sache b e s c h l o s s e n sie mit mir (= gegen

[1] Die moderne Ergänzung „fällt (יִפֹּל) *in eine Grube*“ ist also keineswegs notwendig.

[2] Möglicherweise liegt Transskription dazwischen, ιαμερ = יְעַמֵּר und יָמִר; λαμω (statt λααμω?).

mich)", das tatsächlich sich prächtig einfügt. Demnach יְקַצּוּ von קצץ nh., j.-a., syr. „definire, bestimmen, festsetzen" und dgl.; קצץ bh. sonst nur „abhauen, abschneiden"[1], vgl. aber bh. קֵץ „Zweck, Bestimmung". Zu dieser Umstellung vgl. eine noch ältere im nächsten Vers, die auch schon 𝔊 (und 𝔖) mitmacht: אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב ὁ εσθιων αρτους μου εμεγαλυνεν επ' εμε πτερνισμον, „der mein Brot mit mir ißt, macht groß (erhebt od. ähnl.) wider mich die Ferse", statt älterem הִדְגִּיל עָלַי ע' = „betrügt mich schändlich", דגל Hi. „betrügen, belügen", nh. play tricks (mit ב und על), Pi. und Hi., j.-a., syr. Pa. Da עקב ebenfalls „Betrug, Hinterlist" bedeutet, so erhält der Satz eine recht einfache Lösung: „selbst mein bester Freund, auf den ich baute, der mein Brot aß, *hat Betrug* an mir *geübt*".

24. Ps 38, 8 כִּי־כְסָלַי מָלְאוּ נִקְלֶה, „denn meine Lenden sind voll von . . ."; die Fassung von נִקְלֶה ist höchst unsicher: einzelne denken an „Schmach", von קלה Ni. „beschimpft werden", andere gehen von קלה „rösten" aus und erklären: „Entzündung". Ersteres entspricht nicht dem Kontext, denn es muß von einer Krankheit die Rede sein; letzteres hat etymologisch große Bedenken, denn „rösten" und „heiß, entzündet sein" sind noch nicht identisch. In der Tat wird man für קלה schwerlich irgendwo eine etymologische Färbung entdecken, die zu einer „Entzündung" führen könnte. Nun liest 𝔊 keines von beiden, sondern ὅτι ἡ ψυχη μου επλησθη ενπαιγμων. (ἡ) ψυχη ist alter Lesefehler für (αι) ψυαι (X A, vgl. A T, ψοαι R); weiterhin beachte zu ενπαιγμων die Var. A ενπεγματων, T S[ca] εμπαιγματων, alles fehlerhaft für ehemaliges ενπυηματων („Vereiterungen", besonders in der Lunge; ΠΥΗΜΑ — ΠΑΙΓΜΑ, ΙΓ = Η). Demnach hatte der alte Text: ὅτι αι ψυαι μου επλησθησαν (so A R T S[ca]) εμπυηματων, „denn meine Lenden sind voll Eiterbeulen", d. i. כִּי־כְסָלַי מָלְאוּ רהלה; also רהלה statt נקלה, mit dem überaus verbreiteten Wechsel נ ר und dem oftmaligen ה ק.

[1] קצץ „bestimmen, festsetzen" glaube ich auch sonst noch gesehen zu haben.

Etymologisch vgl. רהל syr., arb. „Eiterbeulen treiben“, syr. רְהָלָא „sanies, pus, putredo“, arb. *rhla* „tumor, inflatio“ (Freyt.). Auch Peš. scheint noch רהלה gesehen zu haben; denn זועתא (tremor) dürfte alter Schreibfehler sein für זוִיָתָא „Geschwulst“ (intumescentia, inflatio), von זוא tumuit[1]. Die Lesung von 𝔊 (𝔖) paßt trefflich in den Zusammenhang: „meine Lenden sind voll Eiterbeulen, kein heiler Fleck (מְתֹם) ist an meinem Leibe“.

25. Ps 145, 3 וְלִגְדֻלָּתוֹ אֵין חֵקֶר, „und seine Größe ist unerforschlich“; dagegen 𝔊 𝔖 και της μεγαλοσυνης αυτου ουκ εστιν περας, d. i. חֵרֶת (mit Umstellung; ת = ק, sehr verbreitet), „und für (ל) seine Größe gibt es keine Grenze“; περας in 𝔖 סכא (finis). In Wirklichkeit ist genau besehen eine „Größe“ meßbar bzw. begrenzt, daher trifft 𝔊 𝔖 den Sinn der Stelle wesentlich besser; auch das ל („für seine Größe“) kommt wohl besser heraus. Etymologisch vgl. חרתא finis (syr.), von אחר.

26. Ps 73, 4 כִּי אֵין חַרְצֻבּוֹת לְמוֹתָם וּבָרִיא אוּלָם erklärt man heute: „denn es gibt keine Schmerzen für sie, gesund und strotzend ist ihr Leib“, indem man לְמוֹתָם in לָמוֹ תם scheidet. Allein die Bedeutung „Schmerzen“ für חַרְצֻבּוֹת steht auf unsicheren Füßen. Is 58, 6 erscheint dasselbe Wort richtig in der Bedeutung „Stricke, Bande“, so auch 𝔊 (συνδεσμος); vgl. arb. *ḥadraba* (siehe auch *ḥṣrm*!) „einen Strick fest anziehen“ (auch „drehen“). Mit Hinweis auf das lat. ‚tormentum‘ glaubt man auch für חרצבה eine analoge Bedeutungsverschiebung annehmen zu dürfen und findet eine Bestätigung in חיל „sich drehen, winden“ (vor Schmerzen). Diese etymologischen Anstrengungen sind jedoch kaum überzeugend. In 𝔊 lesen wir: οτι ουκ εστιν ανανευσις (Hr. respectus) (εν) τῳ θανατῳ αυτων[2], demnach חרצבת ανανευσις. Eine Korrektur von ανα-

---

[1] Der Wechsel ע י im Syr. ist leicht möglich.

[2] Interessant ist die Wiedergabe der zweiten Vershälfte: וּבָרִיא אוּלָם, „ihr Leib ist (ja) kerngesund“, και στερεωμα εν τῃ μαστιγι αυτων, Peš. וסגיאא הי שטיותהין (et multa est *stultitia eorum*). Beide Übersetzungen geben Einblick in die alte Aussprache von אולם, als ευειλ(αμ), eine Aussprache, die manches für sich hat. Eine genauere Untersuchung hierüber sei hier zurückgestellt.

νευσις in αναδεσις, um Anschluß an Is 58, 6 zu gewinnen, wäre verfehlt und würde auch zu keinem Ziele führen, im Gegenteil, gerade ανανευσις bietet eine beachtenswerte Lesung nach dem Kontext. Etymologisch liegt ihr zu Grunde arb. *ḥaṣrabah* „angustia pectoris, timiditas“; vgl. auch *ḥṣr* und *ḥrṣ*. Demnach: „sie haben keine Scheu vor dem Tode, ihr Leib ist (ja) kerngesund“; beachte den folgenden Vers: „sie befinden sich nicht in menschlicher Mühsal und sind nicht geplagt gleich andern“. Demnach liest 𝔊 חַרְצֻבַת, das etymologisch verschieden ist von חַרְצֻבָּה Is 58, 6. Dunkel ist mir vorläufig Peš. סכא „finis“ für הרצבת; an סכא respexit (hieros., s. P. Sm.) wird kaum zu denken sein.

27. Ps 118, 10 כִּי אֲמִילַם „(im Namen Jahwes) zerstampfe ich sie (die Heiden)“; 𝔊 dagegen ημυναμην αυτους (Hr. ultus sum in eos), dreimal nacheinander. Da ein Verbum מול Hi. „abwehren“ sonst nicht bekannt ist, hat man אמילם abgeleitet von מלל (nh. „zerreiben“). Dem steht nun aber entgegen, daß wir hier Hi. vor uns haben; auch Prv 6, 13, das hierher gehören soll, kennt bloß Qal מֹלֵל בְּרַגְלָו, und 𝔊 gibt dieses zutreffender mit σημαινει („gibt Zeichen“ statt „stampfen“) wieder; außerdem beachte die merkwürdige Form אמילם. Besser liest man darum mit 𝔊 ημυναμην αυτους, und zwar im Sinne von „abwehren“ (αμυνεσθαι „von sich abwehren“)[1], d. i. מול Hi. „abwehren, zurücktreiben“; vgl. arb. *māl* (med. *w*) IV repulit, avertit, removit.

28. Ein anderes verloren gegangenes מול steckt in 90, 9: כִּלִּינוּ שָׁנֵינוּ כְמוֹ־הֶגֶה, „wir verbringen unsere Jahre wie einen Seufzer“; 𝔊 dagegen: . . . εξελιπομεν· τα ετη ημων ως αραχνην εμελετων, d. h. 𝔊 hatte כָּלִינוּ שָׁנֵינוּ כְּמל הָגוּ, wobei nur הָגוּ für ehemaliges הָגוּי gestanden haben könnte („weggewischt“); doch gibt הָגוּ einen gleich trefflichen Sinn. Beachte den Text: „(es schwinden dahin unsere Tage, in deinem Grimme) *vergehen wir*, unsere Jahre sind *wie Spinnengewebe, das man wegwischt*“. Die

[1] αμυνεσθαι ist doppeldeutig: „von sich abwehren“ und „sich rächen“.

Lesung ως αραχνη hat auch Peš. noch, doch ist der Rest verstümmelt (הגה)[1]. Demnach מול αραχνη, Peš. גוגי; vgl. arb. *mūl* (und *mulah*) „Spinnen(gewebe)“. Zu הָגוּ „sie wischen weg“ vgl. bh. הגה „entfernen, wegschaffen“ und vor allem arb. *ǧa'a* „abwischen, wegwischen“. Die abweichende Punktation von כָּלִינוּ ist, wie immer in ähnlichen Fällen, durchaus beachtenswert. Der Text von 𝔊 (z. T. 𝔖) ist entschieden vorzuziehen.

29. Ein weiterer Terminus für Spinnengewebe steckte nach 𝔊 noch in Ps 39, 12. Auch hier ist von der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens die Rede; zusammenfassend heißt es am Schluß der zweiten Betrachtung: וַתֶּמֶס כָּעָשׁ חֲמוּדוֹ אַךְ ה׳, „du läßt zergehen wie Motten sein (des Menschen) Begehren; (nur Hauch sind alle Menschen)“. Das Bild vom Zergehenlassen der Motten ist nicht ganz einwandfrei; zum wenigsten möchte man ein Bild vom Zerfressen durch Motten erwarten, aber dann ist die Hi.-Form von תֶּמֶס wieder nicht in Ordnung. Nun liest Peš. statt כָּעָשׁ noch כְּקַשׁ (ואיך חבתא), das noch weniger paßt als כָּעָשׁ (fluere fecisti sicut stipulam, calamum oder ähnl.), das aber bezeichnenderweise ein ק an Stelle des ע zeigt. Nun las 𝔊 קר (mit dem häufigen Wechsel ש ו ר, s. Nr. 14), also ebenfalls ק statt ע. Da nun 𝔊 sehr häufig bereits mit allen andern Texten eine Hälfte ebenfalls korrupt vor sich hatte (vgl. w. u.)[2], so läßt sich der Text bei Kenntnis der alten Schriftgesetze meist ohne allzu große Mühe wiederherstellen; statt וַתֶּמֶס קר ה׳ (so 𝔊) hieß es ehedem וַתְּמַח קר ה׳, „*wie Spinnengewebe* (ως αραχνην) *wischest du hinweg* seine Lust (Leben)“[3]. Zum Wechsel ח ס vgl. oben Nr. 20. Zu קר αραχνη

[1] Der syrische Text ist im allgemeinen etwas ungenau an unserer Stelle (z. B. כָּלוֹ statt כָּלִינוּ 𝔊); doch ist möglich, daß 𝔖 statt הגו ein הגוג(ו) gelesen hat und dieses, weil gleichbedeutend mit מול, nicht übersetzte.

[2] Darüber gedenke ich demnächst in den BWAT ausführlicher zu berichten.

[3] Das dunkle חֲמוּדוֹ gibt 𝔊 wieder mit την ψυχην αυτου; sie scheint dafür חלדו (sein Leben) gehabt zu haben mit dem Wechsel מ ל, der öfters begegnet (s. Nr 33) und entweder zur Gruppe מ כ oder מ ר ד (in den Psalmen nicht selten) gehört. Zur Schreibung חלוד vgl. vielleicht arb. *hulûd* (perennitas) Lebensdauer. חלד erscheint öfters freier gefaßt in den Psalmen, z. B. γη (= irdisches Leben) Ps 17, 14, υποστασις 39, 6 usw.

vgl. syr. גדד קוין textum araneum; s. P. Sm. 3510 sub קוין aranea (etym. von ḳu קֻו „Faden, Garn").]

30. Ps 126, 1 הָיִינוּ כְּחֹלְמִים, „waren (wir) wie Träumende", 𝔊 εγενηθημεν ως παρακεκλημενοι, d. i. הָיִינוּ כְּמחלמים, mit haplographischer Schreibung von כ (מ כ bilden eine Gruppe!). Man hat erklärt, die 𝔊-Übersetzung sei eine Verwässerung gegenüber der heutigen Lesung; indessen gilt es, die 𝔊-Lesung wiederherzustellen, dann zeigt sich zumeist, daß der textliche Anschluß doch besser war als heute. So auch hier: „wenn Jahwe Sions Geschick wendet, dann fühlen wir uns *getröstet*; da füllt sich unser Mund mit Lachen und unsere Zunge mit Jubel" usw. Vgl. übrigens V. 3 היינו שׂמחים! Zum Verbum חלם Hi. παρακαλειν vgl. Is 38, 16 ותחלימני παρακληθεις. Insofern kann hier Ho.-Form in Betracht kommen, doch scheint auch Pu. nicht ausgeschlossen zu sein. Etym. vgl. arb. *ḥlm* „mansuetus" usw.

31. Ein altes Verbum איל „helfen" mit entsprechendem Nomen begegnet uns in den Psalmen noch mehrfach. Man hat es da und dort schon beachtet, es aber als aramaisierende 𝔊-Lesung ablehnen zu dürfen geglaubt. Ps 107, 17 אֱוִלִים מִדֶּרֶךְ פִּשְׁעָם „die Toren vom Wege ihrer Sünde". Diese unbrauchbare Übersetzung hat man verschiedentlich zu korrigieren versucht, z. B. אֻמְלָלִים, חולים, „die hinsiechten ob des Weges ihrer Sünde ...", textlich und technisch eine durchaus unbefriedigende Lösung. Demgegenüber lasen 𝔊 𝔖 noch αντελαβετο αυτων, d. i. אִיְּלָם, „er *half ihnen* vom Wege der Sünde, (von ihren Vergehen, von denen sie bedrückt wurden)", was trefflich sich an den vorausgehenden Vers anschließt. Beachte, daß אֱוִילִים alt אֱוִלִם geschrieben wurde! Ps 22, 20 אַל־תִּרְחַק אֱיָלוּתִי μη μακρυνῃς την βοηθειαν μου, d.i. אַל־תַּרְחֵק א׳, „halte nicht fern deine Hilfe", mit dem parallelen Nachsatz לעזרתי חוּשׁה „zu meiner Rettung eile". Auch die bekannte Überschrift (V. 1) עַל־אַיֶּלֶת hatte 𝔊 (auch Σ 𝔗) als עַל־אֱיָלֻת υπερ της αντιλημψεως gefaßt („Hilfe am Morgen"), was zum mindesten genau so gut angenommen werden kann wie „Hinde (am Morgen)".

Vgl. weiterhin 88, 5 הָיִיתִי כְּגֶבֶר אֵין־אֱיָל, „ich bin geworden wie ein kraftloser Mann“, in 𝔊 𝔖 etymologisch zutreffender εγενηθην ως ανθρωπος αβοηθητος. Ferner dürfte noch hierher gehören Ps 30, 2 mit dem merkwürdigen כִּי דִלִּיתָנִי וְלֹא־שִׂמַּחְתָּ, „(ich erhebe dich, Jahwe), denn du zogst mich heraus . . .“ Es ist zwar fraglich, ob 𝔊 mit υπελαβες με (suscepisti me) noch auf איל hinweist; dennoch möchte ich es für sicher halten, daß die ursprüngliche Form אִיַּלְתַּנִי (du halfst mir) gelautet hatte. א fiel nämlich gerne aus, wenn eine Buchstabenverlesung ein anderes Bild ergab, z. B. Prv 17, 1 בְּבֶן = בְּאָדֹן (𝔊)[1]. Bei dem merkwürdigen דליתני möchte man doch auch eine Angabe erwarten wie „aus der Not, Bedrängnis“ usw., aber selbst dann befriedigt die Form gar nicht. Mit אילתני ergäbe sich als Sinn: „Hochpreisen will ich dich, Jahwe, denn du *hast dich meiner angenommen* und ließest meine Feinde nicht frohlocken über mich.“ Zu איל Pi. αντιλαμβανεσθαι (βοηθειν, υπολαμβανειν?) vgl. syr. אִיָּלָא auxilium, adiumentum, אילותא id. (Brock.[1]).

32. Ps 17, 11 אַשֻּׁרֵנוּ עַתָּה סְבָבוּנִי, „. . . nun umringen sie mich“; אַשֻּׁרֵנוּ „unser Schritt“. Zwar hat man die Wiedergabe von 𝔊: εκβαλλοντες με (νυνι περιεκυκλωσαν με) nur für ein „hilfloses Raten“ erklärt, aber das ist Täuschung; es steckt vielmehr hier noch die alte Form חִשְּׁרֻנִי, arb. *ḫšr* „verjagen, exsilieren“ (chasser, exiler [Belot], propulit e sede et patria [Freyt.]). חשׁר εκβαλλειν liegt noch an mehr Stellen vor, z. B. Zach 7, 14 וְאֵסָעֲרֵם, „und ich verwehte sie (unter alle Völker)“ = και εκβαλω αυτους εις . . ., d. i. וְאֶחְשְׁרֵם, „und ich verjagte sie . . .“, mit dem uns nun geläufigen Wechsel ח ס, ע ש. Genau dieselbe Form begegnet auch 2 Chr 11, 16 ואחריהם מִכֹּל שִׁבְטֵי יש׳ και εξεβαλεν αυτους, וַיְחַשְּׁרֵם מכל׳, „und er verjagte sie aus den Stämmen Israel“ (שׁ ר öfters; vgl. oben Nr. 14 29 שׁ ד ר, beachte א!). Dadurch erhalten unsere drei Stellen mit einem

---

[1] Die Behandlung von א in den vormasoretischen Texten ist eines der interessantesten und wohl auch wichtigsten Kapitel zum Verständnis der Textgeschichte.

Mal einen glatten textlichen Zusammenschluß. Vgl. besonders unsere Psalmstelle: „Meine *Verfolger* (wörtlich: die mich Verjagenden) umstellen mich nun, darauf erpicht, mich zu Boden zu strecken. *Sie tun mit mir* (so 𝔊 richtig! דִּמְיֹנוֹ = דִּמּוּנִי, ‚sie stellen mich gleich') wie mit einem raubgierigen Löwen oder einem Jungleu, der im Dickicht sitzt." Dazu vergleiche die moderne Textbehandlung, wo die Fassung nicht bloß höchst unsicher, sondern das Bild direkt verschoben ist[1]. Ich zweifle nicht, daß unser חָשׂר εκβαλλειν auch in Ps 109, 10 steckt: וְדָרְשׁוּ מֵחָ' εκβληθητωσαν εκ', d. i. יְחָשְׂרוּ (mit der in solchen Fällen häufigen Umstellung). Demgemäß lautete der Text: „unstet mögen seine Kinder umherziehen und betteln, *mögen verjagt werden* aus ihrer zertrümmerten (Heim-)Stätte." An גרשׁ (Pi.) εκβαλλειν (Ps 78, 55; 80, 8) ist aus technischen Gründen nicht zu denken, aber auch ein יוּרְשׁוּ (von ירשׁ Hi. εκβαλλειν) empfiehlt sich nicht. Weiterhin gehört wohl noch hierher Ps 44, 3 אַתָּה יָדְךָ גּוֹיִם הוֹרַשְׁתָּ, „deine Hand war es, die Völker verjagte, (während sie jene [die Israeliten] anpflanzte)", d. i. חוֹשֶׂרֶת (vgl. 𝔊!)[2].

33. Ps 58, 9 כְּמוֹ שַׁבְּלוּל תֶּמֶס יַהֲלֹךְ, „gleichwie eine Schnecke der Auflösung dahinwandelt", dafür 𝔊 𝔖: ωσει κηρος ὁ τακεις ανταναιρεθησονται. Bei diesem überaus schwierigen Satz ist zunächst sicher, daß die beiden alten Versionen (𝔊 𝔖) יְהָלֵךְ (Pl. angepaßt!) vor sich hatten, von einem הלך „vernichten" (ανταναιρειν); dazu vgl. arb. *hlk* „zu Grunde gehen" neben „vernichten" (Freyt.). Dasselbe Verbum steckt auch in Ps 109, 23 נֶהֱלָכְתִּי αντανηρεθη, „(wie der Schatten, wenn er sich neigt), so schwinde ich dahin (werde ich vernichtet)". Die Übersetzung „fahre ich dahin", d. h. die etymologische Verbindung mit הלך

---

[1] Zur Möglichkeit des Wechsels ה א in אשׁ־ני — השׁ־ני beachte, daß dieser Fall nicht vereinzelt ist im Masoretentext und daß hier deutliche Spuren einer benützten griechischen Transskriptionsvorlage aufgezeigt werden können (ωσαρενει — ασουρενει bzw. οσαρενει — ασουρενει in unserem Falle).

[2] Die Konstruktion von 𝔊 zwingt zu einer solchen Annahme; dabei dürfte die Richtigkeit dieser Konstruktion außer Frage stehen. Nach 𝔊 müßte es sonst מורשׁת heißen!

„gehen“ wird man meines Erachtens aufgeben müssen schon wegen der Ni.-Form, die durch 𝔊 (𝔖) beide Male bezeugt ist. Schwieriger ist in 58, 9 ωσει κηρος ὁ τακεις, איך שׁועתא דמתפשרא (sicut cera quae liquefacta est). Sicher ist zunächst, daß 𝔊 𝔖 für כמו שׁבלול תמס ursprünglich כמו שׁבלו מִתְמַסֶּה lasen, d. h. ל entspricht einem älteren מ (vgl. Wechsel מ - ר ד); מִתְמַסֶּה, „welches flüssig geworden“, von מסה nh. Pi. „zergehen lassen“; das restierende שׁבלו müßte nun κηρος (שׁועתא) darstellen. Man könnte darunter עכל „Harz“ erblicken; vgl. arb. *ʿalk*, allgemeiner Ausdruck für eine Reihe von Harzarten[1]. Richtiger scheint mir טִפּוּל „Salbe“ (nh.; ש ט ע eine Wechselgruppe!); dann: „wie Wachs, das flüssig geworden, vernichtet wird (wenn Feuer hineinfällt, so ...)“; der Rest ist auch in 𝔊 verstümmelt, läßt sich aber wiederherstellen und bestätigt die Auffassung von 𝔊 𝔖. Demnach kannte 𝔊 (𝔖) hier noch: טפול κηρος, מסה Hitp. τηκειν, הלך (Ni.) ανταιρειν.

34. Beachte übrigens auch die Schlußpartie dieses schwierigen Bildes 58, 10: סִירֹתֵיכֶם אָטָד כְּמוֹ־חַי כְּמוֹ־חָרוֹן יִשְׂעָרֶנּוּ. Der Satz, dessen Deutung man aufgegeben hat, ist auch in 𝔊 𝔖 hoffnungslos. Dennoch läßt er sich wiederherstellen als (𝔊) וְסִירֹתֵיכֶם[2] אָטָד נְפוּחוּ[ת] בְּמוֹ חָרוֹן יִשְׂעָרֶנּוּ; es ist nur ת ausgefallen, und zwar haplographisch, da ת ה ב eine Buchstabengruppe bilden (vgl. Nr. 16). Demnach: „und werden eure Kochtöpfe mit Stechdorn geheizt, so soll er (Jahwe) mit Zornesglut ihm (dem ungerechten Richter) einheizen“. Statt יִשְׂעָרֶנּוּ (er stürmt ihn hinweg) lies also יַשְׁעָרֶנּוּ, „er heizt ihm ein, er zündet ihn an“, *saʿura* (arb.) I, IV „anzünden, einheizen“. Besieht man sich nun Peš., so findet man hier נדלח אנון (er setzt sie in Schrecken), d. i. vielleicht noch נדלק אנון (er zündet sie an). Peš. hätte dann unser Verbum noch richtig gesehen; dagegen vgl. zu 𝔊 καταπιεται αυτους arb. *suʿâr, suʿr* „fames, appetentia vehemens

---

[1] Ob man mit שמע „Wachs“ oder שער (vgl. arb., meist fem. שׁעוה) operieren darf, erscheint mir fraglich. שׁעוה „Wachs“ war übrigens dem alten biblischen Text nicht fremd!

[2] ו gehört aus dem vorausgehenden יָבִינוּ (= יָבִין וְס׳) hierher!

carnis". Demnach שער anzünden, (vielleicht) דלק syr. Zum Terminus סִיר נָפוּחַ vgl. Jer 1, 13.

35. Noch wäre auf eine Reihe von Formen zu verweisen, die 𝔊 richtig gesehen hat, wie דובר παιδεια, שנות παιδεια, כמר συνκαμπτειν[1], דוק οραν, עשק αγαπαν (Ps 119, 166), שֵׁיזֵב λυτρουν, שחל πλεοναζειν u. a. Dabei mag beachtet werden, daß manch ein Stamm richtig gesehen wurde und doch irreführende Übersetzung fand, weil Mehrdeutigkeit vorlag; vgl. Nr 11 ערבות ανταλλαγμα statt „Stellvertretung". So auch (ה)רְכָס ταραχη (𝔊 𝔖) statt „Anzettlung" (Verschwörung), vgl. ass. rakâsu, aber arb. *rks* „invertit" und „constrinxit" (Ps 31, 21); so auch 𝔐 ה אַדִּירֵי ..., 𝔊 (ו)האדיר 16, 3: εθαυμαστωσεν statt „sie brachten in Bedrängnis", ass. adâru (Šaf.), parallel zu יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם = יַרְבּוּ (Peš., Targ., wohl auch 𝔊![2]), „bereiteten sie vielfache Qualen".

36. Ps 65, 11 נַחֵת גְּדוּדֶהָ gibt man: „ebne seine Schollen", wobei es sich schon um eine recht freie Wiedergabe handelt, denn נַחֵת bedeutet „hinabsteigen machen". 𝔊 nun übersetzt: πληθυνον γενηματα αυτης (analog 𝔖), d. i. נַהֵד גְּדוּרֶהָ, von arb. *nhd* II „schwellen machen", IV „füllen, mehren"; γενημα dürfte mit *ǧadar* „Trieb, Knospe", *ǧadr* (*ǧudûr*) „Wurzel" zusammenhängen (𝔖 fructus). Der Sinn des Textes nach 𝔊 𝔖 wäre: „seine Furchen tränkest du, *machst schwellen seine Keime* (Triebe), weichst sie auf mit feinem Regen und segnest auch sein Sprossen". 𝔊 𝔖 ist vorzuziehen.

37. Kurz sei auch auf jene Stämme verwiesen, die fälschlich — auf dem Wege der Transskription — in die griechische Übersetzung hineingekommen sind. Es liegt auf der Hand, daß Mißdeutungen wie חצרים πλουσιοι (ασηρειμ 10, 8) als עֲשִׁרִים gefaßt oder Verlesungen wie לָחִי ματαιως, d. i. λεχει als ελειλ[3] gesehen (אֱלִיל), auch die Einführung fremder Stämme zur Folge haben konnten. Wir hatten bereits Gelegenheit, auf Derartiges

---

[1] Der Stamm begegnet auch sonst noch.

[2] 𝔊 ιερβου ist doppeldeutig: יַרְבּוּ und יִרְבּוּ; 𝔊 irrt sich selten in der Punktation einer richtig erhaltenen Form!

[3] Die Annahme eines לְחִנָּם führt zu nichts!

hinzuweisen. Zu dieser Gruppe von Wörtern gehört z. B. Ps 141, 7 פֹּלֵחַ וּבֹקֵעַ בָּאָרֶץ, wofür 𝔊 𝔖 (richtig) פֶּלַח, 𝔊 יִבָּקַע (oder יְבַקַּע) lesen: „ein Riß (Spalt) soll sich auftun in der Erde, und (ihre) Gebeine sollen an den Rand der Unterwelt gestreut werden". Nun gibt aber 𝔊 פֶּלַח wieder mit παχος, d. h. sie hatte φαδαε statt φαλαε gelesen, d. i. arb. *fadâ'* „crassitudo". Demnach פדא bzw. *fadâ'* παχος.

38. Ps 29, 6 וְשִׂרְיוֹן (Gegenstück zu לְבָנוֹן) in 𝔊 𝔖 ursprünglich gemeinsam שְׂנִיר, aber 𝔊 και ὁ ηγαπημενος, d. i. σανειγ (σενειγ), שניג syr. „dilectus"; demnach שׂנג αγαπαν.

39. Ps 127, 5 אֶת־אַשְׁפָּתוֹ, 𝔐 und 𝔖 ohne Zweifel richtig; dennoch 𝔊 την επιθυμιαν αυτου, d.i. εφσαθω statt εσφαθω, verstanden als חֶפְצָתוֹ, arb. *ḥifẓa* (bh. nur חפץ) „Begehr".

40. Ps 68, 31 מִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי του μη αποκλεισθηναι τους δεδοκιμασμενους, d. i. μαεθαφες βασειρε (bzw. βεσειρε), richtige Transskription für מִתְחַפֵּס בְּצִרֵי „(fahre sie an die Schilftiere usw.), *weil sie sich an* silberne *Götzenbilder klammern*". Diesen absolut richtigen Urtext hat der Übersetzer gedeutet: מֵהִתְאַפֵּק בצרי (ebenfalls μαεθαφες βασειρε): אפק „verschließen" (nh.); בְּצִרֵי selbst verstand er als Part. Pl. st. c. von בצר (arb.) בצא j.-a., syr. „prüfen, durchsuchen". Zur Form vgl. zunächst σενειγ ο ηγαπημενος Ps 29, 6. Zu צר „Götzenbild", siehe צִיר, Bild, Bildnis, vgl. Is 45, 16. Zu בצר δοκιμαζειν vgl. Jer 6, 27. Zur Form הִתְפַּס (Hitpa. von תפס) „sich klammern, halten an" (mit ב!) vgl. man rabb. (Jastrow). תפס im Sinne von „fangen, greifen" (vgl. bh. תפשׂ Qal, Pi.) dient hier kaum zur Deutung αποκλειειν. Stelle gegenüber מהתפס (𝔊) — מִתְחַפֵּס (𝔖) — מתרפס (𝔐)! δεδοκιμασμενους hat mit einem נצרפ in unserem Falle nichts zu tun!

Die Zahl solcher Stämme, die durch alle Bücher hindurch verfolgt werden können, ist groß. Ihre Bedeutung liegt darin, daß Stämme, die anscheinend nur der späteren Periode angehören, schon den Übersetzern des 3. vorchristlichen Jahrhunderts bekannt sind, z. B. arb. *bada'a* αρχεσθαι (s. S. 9 A. 1).

41. Zum Schluß sei noch auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß 𝔊 (mit 𝔖) in sehr vielen Fällen ebenfalls schon

einen korrupten Text gehabt hat. Daraus folgt, daß auch bei der Wiederherstellung der ältesten Lesart analog wie bei der Aufdeckung des hebräischen 𝔊-Textes mit weiteren neuen Stämmen gerechnet werden muß. Es sei nur auf das Beispiel שֹׁכְנֵי צְרִיחִם 68, 7 (s. oben S. 2) verwiesen, das in der Parallele (V. 19) in allen Texten als לִשְׁכֹּן יָהּ אֱלֹהִים für altes לִשֹׁכְנֵי הַצְּרִחִים erscheint. Demnach צריח ταφος zweimal. An sich ist es mitunter gar nicht notwendig, daß eine Verlesung vorliegt. Auch eine einfache Mißdeutung eines alten Wortes kann schon genügen; z. B. פָּרִיץ Ps 17, 4 haben alle Übersetzer mißdeutet; es ist zutreffend als ass. parṣu „Gebot" (פֶּרֶץ) erkannt worden. So auch Ps 16, 3 ה . . . אדירי = האדירו (vgl. 𝔊) von ass. adâru, s. Nr. 35 (vgl. Nr. 44 Schluß). Die Regel ist freilich, daß die Formen durch Verschreibung unkenntlich geworden sind. Beachte z. B. Ps 105, 18 עִנּוּ בַכֶּבֶל רַגְלָיו בַּרְזֶל בָּאָה נַפְשׁוֹ, „sie zwängten in den Block seine Füße, Eisen, es kam seine Seele" (so alle Texte). Der zweite Halbvers hieß: בַּרְזֶל קָצַר כַּפָּיו, „Eisen umschloß (band) seine Hände", ass. kaṣâru „binden" (immer mit k כ!). Dazu gehört die vielumstrittene Stelle 22, 17/18: כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי: אֲסַפֵּר כָּל־עַצְמוֹתָי, wofür 𝔊 𝔖)teilweise richtig) כָּאֲרוּ und יְסַפְּרוּ bieten; es muß aber in den zwei Fällen gelesen werden: קָצְרוּ bzw. יְסַפְּחוּ, „sie haben mir Hände und Füße *gebunden,* (und) alle meine Gebeine *renken sie aus*"; vgl. ass. sapâḫu II „die Gelenke (binâti) ausrenken". Zu dem häufigen Wechsel צ א vgl. in diesem Zusammenhang noch die bekannte Stelle 73, 20: כַּחֲלוֹם מֵהָקִיץ אֲדֹנָי בָּעִיר צַלְמָם תִּבְזֶה, „wie der Traum vom Erwachen, o Herr, so beim Erwachen (l. בעור) verachtest du ihr Bild". 𝔊 hat statt בעיר (in der Stadt) בעירך, das faktisch noch richtig ist; nur muß es heißen בְּעוּרְךָ. Statt אדני (so alle Texte) lies צרוי (נ ו wechseln gerne): „wie der Traum beim Erwachen zerrissen wird, so hältst du bei deinem Erwachen[1] ihr Bild für nichts". צרה „zerreißen, zerspalten", vgl. j.-a., syr.

[1] Das Erwachen Gottes (zur Hilfe für die Frommen) ist ein geläufiges Psalmenbild.

42. Ps 49, 15 כצאן לִשְׁאוֹל שַׁתּוּ מָוֶת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר וְצִירִם וגו׳, „wie Schafe werden sie gestellt zur Unterwelt, der Tod weidet sie, und sie treten nieder auf sie die Redlichen am Morgen" (der Rest ist in 𝔊 richtig!). Der gemeinsam verlesene Text lautete: כצֹאן לִשְׁאוֹל שקוּ מָוֶת יִרְעֵם וְיַדְרִיכֵם יְשַׁדֵּם לַקֶּבֶר וְצוּרָם׳, „wie Schafe *drängen* sie zur Unterwelt, der Tod weidet sie und *treibt sie dahin, er stößt sie hinein ins Grab* (und dahin ist ihr Hort in der Unterwelt ob ihrer Prahlerei)"; שׁקק (שׁוק) „drängen, eilen" ist bh. bekannt; neu ist nur יְשַׁדֵּם, von שׁדה „hinein-, hinunterwerfen, schleudern"; j.-a., syr. שׁדא; vgl. vielleicht auch arb. *šadā* „vorwärtstreiben".

43. Ps 73, 10. Voran geht: „an den Himmel setzen sie (die gottlosen Prahler) ihr Maul, auf Erden ergeht sich ihre Zunge"; dann fährt der Text fort: לָכֵן יָשׁיב עַמּוֹ הֲלֹם וּמֵי מָלֵא יִמָּצוּ לָמוֹ, „daher wendet sich sein Volk (𝔊 richtig ‚mein Volk') hierher, und Wasser der Fülle schlürfen sie sich". Lies dafür: לָכֵן יִשְׂבְּעוּ מִיַּהֲלָם וּמֵי מלץ יִמָּצוּ לָמוֹ, „daher sättigen sie sich am eigenen Wahn und saugen sich voll mit Wasser des Truges": יַהַל „Wahn", s. arb. *uahl* „falsa opinio"; מלץ „Trug, Täuschung", vgl. arb. *mlṣ* „schlüpfrig sein", etymologisch mit חלק „schlüpfrig, trügerisch sein" zusammenzustellen.

44. Ps 64 wird eingehend das Bemühen der Gottlosen geschildert, dem Frommen zu schaden durch hinterlistige Pfeile; sie legen heimlich Fallen und sprechen dabei: „wer sollte sie sehen?" V. 7: „Sie ersinnen ihre Frevel mit großem Bedacht"[1]; nun folgt der merkwürdige Nachsatz: וְקֶרֶב אִישׁ וְלֵב עָמֹק, „und das Innere des Mannes und das Herz ist tief". Der Satz ist auf alle mögliche Weise gedeutet worden, und doch muß auch hier wie sonst von 𝔊 ausgegangen werden, da sie noch über eine glänzende Vokalisierungstradition verfügt, soweit nicht verlesenes Material in Frage kommt. 𝔊 liest προσελευσεται ανθρωπος και καρδια βαθεια, d. i. וְקָרֵב אִישׁ וְלֵב עָמֹק oder (besser) וְקָרֹב; liest man statt וְלֵב ein יֵלֵב, dann dürfte der alte Text

[1] Der Satz ist etwas verstümmelt, läßt sich aber wiederherstellen.

wiederhergestellt sein: „und es kommt ein Mann daher und *gerät* in die Tiefe"; *u̯alaba*, Fut. *i̯alib* „ingressus est", „eindringen, eilends kommen, wohin geraten" (vgl. Belot, Freyt.).

Die Zahl solcher alter Stämme ist nicht gering, und bei einigem Überlegen wird man sich sagen müssen, daß sie im Verhältnis zum verlesenen Text stehen muß. Bietet der ältere Text von 𝔖 schon eine umfangreiche Zahl alter Stämme, die im heutigen hebräischen Konsonantentext verwischt sind, so steht für den bereits in 𝔖 verstümmelten Text eine entsprechende Ausbeute zu erwarten. Die Septuaginta wird darum der modernen hebräischen Lexikographie eine nach verschiedenen Seiten hin bedeutsame Bereicherung bringen. Beachtenswert vor allem ist die Feststellung von Stämmen, die heute nur noch assyrisch belegbar sind, z. B. parṣu (Gebot), adâru Hi. (bedrängen), kaṣâru (binden), sapâḫu Pi. (II) (ausrenken), rikistu (Anzettlung, Verschwörung), šûzubu u. a.

Aus praktischen Gründen seien die hier besprochenen Stämme übersichtlich zusammengestellt:

I. a) Stämme, die in 𝔖 noch vorhanden waren, b) solche, die dem hebräischen Text nicht eigneten, aber von 𝔖 verwendet worden waren; II. Stämme aus der Periode vor 𝔖.

Ia.

1. אֲגוּת σωμα Ps 40, 7. (4)[1]
2. איל Pi. αντιλαμβανεσθαι (υπολαμβανειν?) Ps 107, 17 (𝔖 𝔖). (31)
3. אֱיָל : אֵין אֱיָל αβοηθητος Ps 88, 5. (31)
4. אֱיָלוּת, אֱיָלֻת βοηθεια Ps 22, 10, αντιληψις 22, 1. (31)
5. בדן (בָּדֶן, בֹּדֶן) πιον Ps 22, 13; 68, 16 (zweimal). (14)
6. בְּדָן caper montanus, דיצא (syr.) Dt 32, 14. (14)
7. בחשׁ Hi. συνταρασσειν Ps 65, 8. (3)
8. גדור γενημα, fructus (𝔖) Ps 65, 11 (𝔖 𝔖). (36)

9/10. גֹּס und גוֹז refugium Ps 22, 10 (גֹּסִי σκεπασας με); 71, 6 (σκεπαστης μου). (20)

---

[1] Diese eingeklammerten Zahlen bedeuten die Nummern des Textes.

11. גשום κυτος (Fläche) Ps 65, 8. (3)

12. *דִּיבָר παιδεια Ps 2, 12. (35)[1]

13. *דּוּק Hi. ὁραν Ps 17, 15. (35)

14. דרה εξιχνιαζειν Ps 139, 3 (𝔊 𝔖). (15)

15. דְּשְׁפָן πρεσβυς Ps 68, 32 (𝔊 𝔖). (10)

16. הלך Ni. ανταιρειν Ps 58, 9; 109, 23 (𝔊 𝔖). (33)

17. הפה λιμωσσειν Ps 59, 7 15. (9)

18. זרכל Hitpa. δοξαζεσθαι Ps 37, 20 (𝔊 𝔖). (6)

19. חלם Hi. παρακαλειν Is 38, 16; Ho. (oder Pu.) Ps 126, 1. (30)

20. חפה κατακυριευειν Ps 10, 5 (mit ב). (8)

21. חֲרְצָבָה ανανευσις, Sorge, Angst Ps 73, 4. (26)

22. חֶרֶת περας Ps 145, 3 (𝔊 𝔖). (25)

23. חשׂר εκβαλλειν Ps 17, 11; Zach 7, 14; 2 Chr 11, 16; vielleicht auch Ps 44, 3; Ni. Ps 109, 10. (32)

24. טבב εκζητειν Ps 119, 15 (𝔊 𝔖). (19)

25. טְפּוּל κηρος, Salbe Ps 58, 9 (𝔊 𝔖). (33)

26. *כמר συνκαμπτειν Ps 69, 11. (35)

27. לפק (לוק) συμπλεκειν Ps 58, 3; Ni. Prv 28, 18. (21)

28. מול I. αραχνη Ps 90, 9 (𝔊 𝔖). (28)

29. מול II. Hi. αμυνεσθαι (abwehren) Ps 118, 10. (27)

30. מסה Hitpa. τηκειν Ps 58, 9 (𝔊 𝔖). (33)

31. נהד Pi. πληθυνειν (auch 𝔖), schwellen machen, mehren Ps 65, 11 (𝔊 𝔖). (36)

32. נשׁשׁ λιπαινειν Ps 141, 5 (𝔊 𝔖). (13)

33. עֲגְלָה θυρεος Ps 46, 10. (Seite 2)

34. עמס Pi. κατευοδουν Ps 68, 20 (arb. *ʿamaša*, nicht *ʿamisa*!). (12)

35. עמור Pi. αθετειν Ps 15, 4; Hitpa. Dt 21, 14 (arb. *ġmr*!). (22)

36. עצה Betrug, Lüge, ανομια, שׁוקרא (𝔖) Ps 139, 24 (𝔊 𝔖). (16)

37. עֲרְבוּת ανταλλαγμα, Bürgschaft, Stellvertretung Ps 89, 52. (11)

38. עֲרִי επιθυμια Ps 103, 5; vgl. II 8.

---

[1] Die mit * versehenen Formen sind nicht eigens erklärt.

39. ערם Hitpa. επαιρεσθαι Ps 37, 35 (𝔊 𝔖); vgl. Prv 14, 29. (7)
40. *עשׂק αγαπαν Ps 119, 166. (35)
41. עשׁשׁ στερεουν; Ni. (pass.) Ps 33, 6. (1)
42. צבב Qal od. Hi. καταβαινειν Ps 139, 8 (𝔊 𝔖). (18)
43. צלל Pi. reinigen; Pu. Part. δοκιμιον Ps 12, 7. (2)
44. צֶלֶק μαστιξ Ps 38, 18 (𝔊; vgl. 𝔖). (5).
45. צְרִחַ ταφος Ps 68, 7 (𝔊 𝔖); aber auch 68, 19! (41)
46. קֹר αραχνη Ps 39, 12. (29)
47. קצץ festsetzen, κατατιθεναι Ps 41, 9. (23)
48. רהלה ενπυημα, Eiterbeule (vgl. 𝔖!) Ps 38, 8. (24)
49. רִכְכֻ(ה) ταραχη (𝔊 𝔖), Anzettlung (rikistu) Ps 31, 21. (35)
50. *שהל πλεοναζειν (𝔊; vgl. 𝔖) Ps 50, 19. (35)
51. *שֵׁיזֵב λυτρουν Ps 59, 2. (35)
52. *שׂנות παιδεια Ps 18, 36. (35)
53. שער anzünden, דלק (? 𝔖) Ps 58, 10. (34)
54. שׂרבה τριβος Ps 139, 23 (𝔊 𝔖). (17)
55. *תריעה ενθυμημα Ps 119, 118. (35)
56. תפס Hitpa. sich klammern an (ב) Ps 68, 31. (40)

Ib.

1. אפץ (nh.) αποκλειειν (Hitpa.) Ps 68, 31. (40)
2. בדא (arb. *bada'a*) αρχεσθαι Gn 2, 3. (14 Anm. 1 [S. 9])
3. בצר (arb.; j.-a., syr. בצא) δοκιμαζειν Ps 68, 31; vgl. Jer 6, 27. (40)
4. חֶפְצָה (arb. *ḥifẓa*) επιθυμια Ps 127, 5. (39)
5. פדא (arb. *fada'*) παχος Ps 141, 7. (37)
6. שׂניג (ὁ) ηγαπημενος Ps 29, 6. (S. 1, Nr. 38)

II.

1. אדר Hi. in Bedrängnis bringen Ps 16, 3. (35)
2. דגל Hi. betrügen Ps 41, 10. (23)
3. יַהַל Wahn, falsa opinio Ps 73, 10. (43)
4. ילב hineingeraten, hineinfallen Ps 64, 7. (44)
5. כצר binden Ps 22, 17; 105, 18. (41)
6. מלץ Schlüpfrigkeit, Trug Ps 73, 10. (43)

7. ספח Pi. ausrenken Ps 22, 17. (41)
8. ערה begehren Ps 119, 30 (vgl. 𝔖). (19)
9. פֶּרֶץ Gebot Ps 17, 4. (41)
10. סדד im Block gefangen liegen Ps 68, 7 19. (S. 2 Anm. 1)
11. צרה zerreißen, zerspalten Ps 73, 20. (41)
12. שׂדה (hinein)werfen, hinabwerfen Ps 49, 15. (42)

Stellenverzeichnis.

Sind יהו und יהוה zwei verschiedene Namen und Begriffe?

Von Professor Hubert Grimme in Münster i. W.

Wäre Friedrich Delitzschs Broschüre „Die große Täuschung“ eine wissenschaftlich zu nehmende Leistung, so möchte es wohl überflüssig sein, über Namen und Begriff des Gottes Israels noch weiter zu schreiben: so bestimmt proklamiert der Verfasser seine Ansicht vom „Götzen Jaho“ als die einzig vernünftige. Aber bei näherer Abwägung seiner Ausführungen zeigt es sich, daß sie im Behaupten stärker sind als im Beweisen. Und doch sollte bei der großen Bedeutung der Frage nach dem alttestamentlichen Gotte, auf die gerade Delitzsch so energisch hinweist, nur starkes Beweismaterial in die Wagschale geworfen werden. Das bisher verwendete wiegt meines Erachtens zu leicht; so möchte ich versuchen, auf einiges methodisch oder auch inhaltlich Neue hinzuweisen, wodurch vielleicht die Frage ihrer Lösung entgegengeführt wird.

Das biblische und epigraphische Material an Bezeichnungen für den Gott Israels ist bekanntlich dieses: Als ältester Name gibt sich שַׁדַּי, genauer אֵל שַׁדַּי; er gehört vorwiegend der vormosaischen Zeit an. Der späteste ist אֲדֹנָי „Herr“; ihn schuf zu Ende der biblischen Zeit die fromme Scheu, den eigentlichen Namen, wie ihn der Mosaismus dem israelitischen Denken eingepflanzt hatte, durch Aussprechen zu entweihen. Zwischen diesen beiden Namen liegt eine fünf Vertreter zählende Namenssippe mit dem Anlaut יה, nämlich יָה, יָהּ, יָהוּ, יהה (nur in Elephantine-Texten), יהוה; eine sechste Form, יו, weist auf יהו als Ursprung zurück. Davon, wie diese Namensformen zueinander stehen, hängt die Entscheidung über Benennung und Begriff des israelitischen Gottes vor allem ab.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Formen יה und יָה durch Verkürzung von יָהוּ entstanden sind. Und zwar handelt es sich bei יָה um eine exklamative Kurzform; das ergibt sich aus seinem Vorkommen als zweiter Teil des kultischen Ausrufs הַלְלוּיָה und aus dem Schmerzensruf יָה יָה (Is 38, 11). Wo יָה nichtvokativisch vorkommt (z. B. Ex 15, 2; Is 12, 2; Ps 68, 5; 89, 9), liegt der Verdacht verderbter oder abgekürzter Schreibung nahe. Die Kurzform יָה tritt uns nur als zweiter, daher haupttonig zu sprechender Komponent zahlreicher theophorer Eigennamen entgegen. Da für sie ebenso häufig יהו vorkommt, so ist sie ohne Frage als daraus verkürzt zu nehmen, und zwar mag die häufige vokativische Verwendung der Eigennamen Ursache des Schwundes der Endsilbe gewesen sein. Auffällig ist, daß die Bibel die für יָה und יָה zu postulierende Form יהו nur in Personennamen zeigt; wenn hebräische Siegellegenden solches haupttoniges יהו- gelegentlich als יו- schreiben (z. B. אביו neben bibl. אביהו, שבניו neben epigraphischem שבניהו; vgl. Lidzbarski, Altsem. Texte 1. Heft, S. 11), so beweist das nur für besondere Schwäche des h zwischen betontem und unbetontem Vokal, nicht aber für Kontraktion dieser beiden. Daß יהו auch selbständig auftreten konnte, zeigen die aramäischen Elephantine-Texte, wo es teils allein, teils gefolgt von Appositionen wie אלהא, מרא שׁמיא, אלה שׁמיא sich findet. Die biblische Vokalisation von יָהוּ ist nicht anzuzweifeln; aber fraglich ist der Laut, der in seinem וּ steckt. Aus besonders genau vokalisierten östlichen Bibelmanuskripten, wie sie P. Kahle in seinen „Masoreten des Ostens“[1] uns erschlossen hat, geht hervor, daß der u-Laut, den westliche Handschriften nur וּ schreiben, im unbetonten Auslaut kein reines u war, da er dort nicht die Bezeichnung ꞌ hat, sondern teils ˙, d. i. o, teils ` oder ´ geschrieben wird. Seine Aussprache wird daher o oder o^{u} gewesen sein, also so, wie die ägyptischen Juden von Tell el-Jehūdîje ihn in Σομο̱ηλ-ος[2] (= שְׁמוּאֵל) nahmen,

[1] Siehe besonders S. 161. [2] ZntW 1923, 285.

oder wie das oᵘ, das die Juden Jemens heute in Worten wie tọ̄hoᵘ u̯åbọ̄hoᵘ (תֹהוּ וָבֹהוּ) zum Unterschied von dem u betonter Silben sprechen. Ein solches Auslauts-o oder -oᵘ wird die Griechen späterer Zeit veranlaßt haben, den israelitischen Gottesnamen Ιαω zu schreiben; *es war aber auch der Grund, weshalb die Juden von Elephantine neben der Schreibung* יהו *gelegentlich eine solche mit auslautendem* ה (יהה) *gebrauchten*, da dieses ה die Vokalandeutung nicht nur für a, sondern auch für o nach Ausweis der Bibel war.

Wir haben es also in יָהוֹ mit einem *unbetonten*, *kurzen* oder höchstens *halblangen* o-Laut zu tun, von dem derjenige, der sich in -יוֹ, d. i. יָהוֹ in Stellung *vor* dem Hauptton, in theophoren Eigennamen findet, nach Ton und Entstehungsweise verschieden war; denn nach diesem hin führte der Weg von יָהוֹ über יָ(ה)וֹ (vgl. oben אביו der hebräischen Siegel) zu einem יָו, das zu יוֹ kontrahiert wurde. Die Kürze und Unbetontheit des o von יהו lassen seine Wiedergabe durch Jāhô, d. i. Jāhó, wie sie E. Sachau (Aramäische Papyrus und Ostraka 9 f.) aufgebracht und Fr. Delitzsch in seiner „Großen Täuschung“ zähe verfochten hat, als verfehlt erscheinen. Von solchem Jāhó aus würde sich weder verstehen lassen, wie es sich zu יָהּ und יָה verkürzen könnte, noch hat es an der üblichsten Form, unter der der Name des Gottes Israels in der Bibel vorkommt, an יהוה, eine Stütze, wie die genannten beiden Gelehrten behaupten. Wenn sie sagen, יהוה wäre יהה mit doppelter Setzung der konsonantischen Andeutung von o, so schlägt das allem, was wir über die Verwendung der sog. matres lectionum in der Bibel wissen, ins Gesicht. Der dürftige Hinweis von Delitzsch[1] auf die Schreibung יָפוֹא (Ezr 3, 7) neben häufigem יָפוֹ wirft nicht die fundamentale Regel um, daß zwei Hilfsbuchstaben nicht nebeneinander stehen und auf

---

[1] Große Täuschung II 10 A. 2. Den Hinweis D.s auf die Schreibung von Iddo und Nebo verstehe ich nicht; hier bietet der Bibeltext nur je einen Hilfsbuchstaben.

einen und denselben Vokal bezogen werden können; ein יפוא neben יפו kann wohl nur so verstanden werden, daß in der Zeit des Vorherrschens des Aramäischen in Kanaan die aramäische Sprachgewohnheit, ein Wort mit Vokal + Knacklaut (Aleph) schließen zu lassen[1], gelegentlich auch auf ursprünglich vokalisch schließende Wörter ausgedehnt wurde. Jedenfalls stände die Schreibung -וֹה = -הֹ in der Bibel beispiellos da.

Wenn die Gleichstellung von יהוה mit יהה vermittelst einer Lesung Jāhō als gescheitert anzusehen ist, so behält die übliche Annahme, יהוה sei gemäß seiner samaritanischen Aussprache und im Hinblick auf das אֶהְיֶה Ex 3, 14 Jahwǽ zu sprechen, ihre Geltung. Über das formale Verhältnis zwischen Jáho (יהו) und Jahwǽ (יהוה) ging die ältere Ansicht dahin, daß Jáho auf dem Wege der Verkürzung aus Jahwǽ entstanden sei. Gegen sie habe ich schon vor langen Jahren[2] eingewendet, daß die Akzentverhältnisse beider Formen gegen eine solche Verkürzung sprechen, sowie daß eine Kurzform vokativische oder schwachtonige Verwendung voraussetzen würde, was beides bei יהו nicht zutrifft; so schien es mir richtiger, Jahwǽ von Jáho aus zu erklären, und zwar als dessen Verlängerung mit Hilfe der Plural-Abstraktendung -ǽ. Ob ich darin recht habe, das ist für den Gang der vorliegenden Untersuchung nicht ausschlaggebend; denn hier kommt es vor allem auf die Beantwortung der Frage an: Hat jeder der Namen יהו (= Jáho) und יהוה (= Jahwǽ) eine Sonderexistenz geführt? Mit philologischen und historischen Erwägungen ist man bisher darüber noch nicht zur Klarheit gekommen; darum lasse ich solche aus dem Spiele und suche eine Entscheidung vor dem Forum der hebräischen Metrik.

Hier liegt der Einwurf nahe: Wie kann eine Disziplin, die noch auf so schwachen Füßen steht wie die Metrik der Bibel, zu einer grundlegenden Entscheidung herangezogen werden?

---

[1] Daß die vielen wortschließenden Aleph des älteren Aramäisch konsonantischer Art waren, beweist unter anderem griech. Σειραχ = aram. סירא.

[2] Siehe meine Grundzüge der hebr. Akzent- und Vokallehre 141 ff.

Ich antworte: Sie kann es, weil es sich hier nur um Folgerungen aus zwei metrischen Regeln handelt, über deren Richtigkeit wohl alle, die sich mit hebräischer Metrik näher befaßt haben, einig sind. Die erste lautet: Es können in hebräischen Versen nicht zwei Hebungen (oder ‚Taktgipfel‘) zusammenstoßen; vielmehr gehört zur Vermittelung von zwei Hebungen stets das Dazwischentreten von wenigstens einer Senkung. Die andere ist diese: In einem System von Dreiern (d. h. dreitaktigen oder dreifüßigen Versen) hat kein längerer oder kürzerer Vers Platz. Es genügt, diese beiden metrischen Regeln in die Diskussion zu werfen, um gründliche Klarheit darüber zu bekommen, wie der Bibeltext sich zu Jáho und Jahwǽ stellt. Ich möchte mir erlauben, die zweite metrische Regel noch dahin zu erweitern, daß die Konstanz des Systems auch für den Bereich des *Vierers* und *Fünfers* gilt, und meine Beispiele daher auch ihnen zu entnehmen; wer darin etwas Bedenkliches sieht, möge von dieser Erweiterung mitsamt den darauf zielenden Beispielen absehen.

Skandiert man nun unter Beobachtung der genannten Gesetze eine größere Zahl metrisch geformter Bibelstücke, besonders Psalmen, in denen יהוה überliefert ist, so ergibt sich, daß יהוה bald auf der letzten und bald auf der vorletzten Silbe zu betonen ist. Da nun für den Bereich der hebräischen Nomina keine Möglichkeit besteht, Ultima- und Pänultimabetonung willkürlich wechseln zu lassen, und die Gesetze der Prosabetonung auch für das Skandieren der hebräischen Verse im wesentlichen Geltung haben, so können wir der Annahme nicht aus dem Wege gehen, *daß hinter der Schreibung יהוה sich mehrere verschieden betonte Formen des Namens Gottes verbergen.* Wenn wir aber im Vorhergehenden Jáho und Jahwǽ als zwei verschiedene Formen dieses Namens erwiesen haben, so werden wir ohne Bedenken dort, wo der Vers ultimabetontes יהוה verlangt, Jahwǽ lesen, wo aber pänultimabetontes יהוה aus der Verslesung herausschaut, יהוה zu יהו = Jáho umändern.

Ehe ich darangehe, für die Mehrdeutigkeit der Schreibung יהוה Beispiele beizubringen, wird es gut sein, daran zu erinnern, daß sich durchaus nicht bei allen Versen, in denen uns יהוה entgegentritt, dessen ursprüngliche Betonung klar erkennen läßt. Es fallen für den metrischen Erweis einmal alle solchen Verse aus, in denen dem יהוה eine unbetonte Silbe vorhergeht; denn es entspricht ebensogut dem hebräischen Versrhythmus, hinter dieser Silbe Jáho zu lesen und damit den Takt × ⏊ (×) zu bekommen, wie auch Jahwǽ zu lesen, womit der Takt × × ⏊ erzielt würde. Sodann bleibt die Betonung jedes zu Anfang eines Verses stehenden יהוה unsicher, da der erste Takt eines hebräischen Verses — einerlei, von welcher Länge er sei — neben dem Rhythmus × ⏊ auch den Rhythmus ⏊ zuläßt. Es scheiden also für unsere Untersuchung Verse wie die folgenden ganz aus:

a) Dreier: וירעם בַּשָּׁמַיִם יהוה Ps 18, 14[a]
Vierer: עד־אָנָה יהוה תשכחני נצח Ps 13, 2[a]
Fünfer: אמרי הַאֲזִינָה יהוה בינה הגיגי Ps 5, 2
b) Dreier: יהוה מה־רבו צרי Ps 3, 2[a]
Vierer: יהוה העלית מן־שאול נפשי Ps 30, 4[a]
Fünfer: יהוה אורי וישעי ממי אירא Ps 27, 1[a]

Nunmehr gehe ich zu den beweiskräftigen Versen über, wobei ich mich auf solche aus den Psalmen beschränke. Auf Einzelbeispiele lasse ich eine Zusammenstellung aller Psalmstellen folgen, in denen der Gottesname den obigen entsprechend sich findet; was textlich oder metrisch unsicher ist, bleibt dabei unberücksichtigt.

A. יהוה mit Ultimabetonung (= יַהְוֶה).

Die Beweismethode für die Feststellung eines יהוׄה merke man sich an dem dreitaktigen Probevers (Ps 111, 4[b]):

חַנּוּן וְרַחוּם יהוה

Bei Pänultimabetonung des יהוה käme der Rhythmus × ⏊ | × × ⏊ | ⏊ × || heraus, der im Hinblick auf die Regel der hebräischen Metrik, daß nicht zwei Hebungen aneinander stoßen dürfen, als fehlerhaft zu bezeichnen wäre. Seine Heilung

ist nur möglich, wenn man יהוה auf der Letzten betont, wodurch er sich umformt zu × –́ | × × –́ | × –́ ||. Nach diesem Beispiel wird man die Notwendigkeit der Einsetzung von ultimabetontem יהוה in Fällen wie den folgenden verstehen:

1. Dreier:

מְהֻלָּל אֶקְרָא יהוה Ps 18, 4[a]
עשה צדקות יהוה Ps 103, 6[a]
רחום וחנון יהוה Ps 103, 8[a]
גדלים מעשי יהוה Ps 111, 2[a]
הללו את־שם יהוה Ps 135, 1[a]
הללו־יה כי טוב יהוה Ps 135, 3[a]
כי־ידין יהוה עמו Ps 135, 14[a]
הוא יהוה אלהינו Ps 105, 7[a]
אנכי יהוה אלהיך Ps 81, 11[a]
משנאי יהוה יכחשו־לו Ps 81, 16[a]
כי־אתה יהוה מחסי Ps 91, 9[a]

2. Vierer:

וִיהִי יהוה מִשְׂגָּב לַדָּךְ Ps 9, 10[a]
נודע יהוה משפט עשה Ps 9, 17[a]
קומה יהוה אל־יעז אנוש Ps 9, 20[a]
למה יהוה תעמד ברחוק Ps 10, 1[a]
יכרת יהוה כל־שפתי חלקות Ps 12, 4[a]
הביטה ענני יהוה אלהי Ps 13, 4[a]
ויודו שמים פלאך יהוה Ps 89, 6[a]

3. Fünfer:

תּוֹרַת יהוה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ Ps 19, 8[a]
פקודי יהוה ישרים משמחי־לב Ps 19, 9[a]
ברוך יהוה כי־שמע קול תחנוני Ps 28, 6
ושבתי בבית יהוה לארך ימים Ps 23, 6[b]
להכרית מעיר־יהוה כל־פעלי און Ps 101, 8[b]
ברוך אתה יהוה למדני חקיך Ps 119, 12
אשרי הגבר אשר־שם יהוה מבטחו Ps 40, 5[a]

כי לא יבינו אל־פעלת יהוה Ps 28, 5^a

איש־דמים ומרמה יתעב יהוה Ps 5, 7^b

Diese Form des Namens Gottes mit dem Ton auf der Letzten ist in einem sehr großen Teile der Psalmen — einschließlich derer des II. und III. Buches, soweit man ihn hier aus dem nachträglichen Decknamen אלהים herauslesen kann — mit Sicherheit festzustellen. Es sind nach meiner Schätzung folgende Psalmen des Dreier- (III), Vierer- (IV) und Fünfer- (V) Maßes:

Ps *9* (IV), vgl. v. 10^a 17^a 20^a; *10* (IV), vgl. v. 1^a 12^a; *12* (IV), vgl. v. 4^a; *13* (IV), vgl. v. 2^a 4^a; *18* (III), vgl. v. 4^a 7^a 22^a; 19^b (V), vgl. v. 8^{ab} 9^{ab} 10^{ab}; *21* (III), vgl. v. 14^a; *22*, 1—22 (III), vgl. v. 9^a 20^a; *23* (V), vgl. v. 6^b; *25* (III), vgl. v. 4^a 7^c 8^a 11^a 14^a; *28* (V), vgl. v. 5^a 6; *29* (IV), vgl. v. 1^b 2^b; *40* (V), vgl. v. 5^a 12^a; *41* (IV), vgl. v. 11^a; *42* (V), vgl. v. 9^a (Zäsur vor שִׁירֹה!); *44* (III), vgl. v. 5^a 22^a; *47* (III), vgl. v. 6^a 7^a 9^a; *52* (V), vgl. v. 10^a; *54* (III), vgl. v. 6^a; *59* (III), vgl. v. 6^a (אלהים oder צבאות zu streichen!) 9^a; *67* (III), vgl. v. 4^a; *68* (IV), vgl. v. 2^a; *73* (III), vgl. v. 1^a; *74* (IV), vgl. v. 1^a 10^a 18^a 22^a; *76* (III), vgl. v. 2^a 10^a; *77* (III), vgl. v. 4^a (geschrieben אדני) 12^a (geschrieben יה); *78* (III), vgl. v. 10^a; *81* (III), vgl. v. 11^a 16^a; *83* (III), vgl. v. 17^b; *84* (V), vgl. v. 3^a; *89*, 1—16 47—52 (IV), vgl. v. 1^a 6^a 47^a; *91* (III), vgl. v. 9^a; *92* (III), vgl. v. 14^a 16^a; *94* (III), vgl. v. 3^a 5^a 18^b; *95* (III), vgl. v. 3^a; *101* (V), vgl. v. 8^b; *103* (III), vgl. v. 6^a 8^a 20^a; *104* (III), vgl. v. 31^b; *105* (III), vgl. v. 4^a 7^a; *106* (III), vgl. v. 16^b; *107* (III), vgl. v. 2^a; *109* (III), vgl. v. 27^b; *111* (III), vgl. v. 2^a; *119* (V), vgl. v. 1 12 89 137 156; *128* (V), vgl. v. 1 4; *135* (III), vgl. v. 1^{ab} 2^a 3^a 6^a 13^a 14^a 21^a; *146* (III), vgl. v. 20^a; *147* (III), vgl. v. 6^a; *148* (III), vgl. v. 5^a 13^a; *149* (III), vgl. v. 4^a.

B. יהוה mit Pänultimabetonung (= יָהוּ).

Das metrische Mittel zur Feststellung, daß eine Anzahl der in der Schreibung יהוה überlieferten Gottesnamen auf der Vorletzten betont gewesen sein müsse und deshalb in יהו = Jáho umzuschreiben sei, ist die Anwendung der Regel von der Konstanz der Takt-(Fuß-, Hebungs-)zahl der zu einem Vers-

system (Gedichte) gehörenden Kola (Verse). Betrachtet man z. B. den zu einem Dreiersystem gehörigen Vers Ps 33, 6[a]:

בִּדְבַר יהוה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ

so käme bei Ultimabetonung des Wortes יהוה der Rhythmus ×⏑́ | ×⏑́ ×⏑́ ‖ ××⏑́ ‖ heraus, was einen im Dreiersystem unzulässigen Vierer ergäbe. Nimmt man aber im Hinblick auf die Notwendigkeit, einen Dreier zu bilden, an, ein Wort des Verses sei anders zu betonen, so liegt es am nächsten, יהוה durch den pänultimabetonten Gottesnamen יָהוּ zu ersetzen und dann den Vers so zu lesen:

bidbar i̯áho šåmái̯im naʿśû (××⏑́ | ××⏑́ | ××⏑́)

Die Zahl der Verse, wo in den Psalmen der pänultimabetonte Gottesname von der Metrik gefordert wird, ist bedeutend geringer als diejenige, wo sich für das schriftlich überlieferte יהוה die Lesung Jahwǽ empfiehlt. Ich gebe im Folgenden alle Psalmverse der ersteren Art, und zwar in der Reihenfolge, wie sie im Psalmenbuche vorkommen.

Ps 3 (III), v.	4[a]	ואתה *יהו מגן בעדי
	8[a]	קומה *יהו הושיעני אלהי
Ps 6 (III), v.	5[a]	שובה *יהו חלצה נפשי
Ps 17 (IV), v.	1[a]	שמעה *יהו צדק הקשיבה רנתי
	13	קומה *יהו קדמה פני [1] והכריעהו
Ps 33 (III), v.	5[b]	חסד *יהו מלאה הארץ
	6[a]	בדבר *יהו שמים נעשו
	22[a]	יהי חסדך *יהו עלינו
Ps 34 (III), v.	8[a]	חנה מלאך־*יהו [2] סביב
	9[a]	טעמו וראו כי־טוב *יהו
	11[b]	ודרשי *יהו לא־יחסרו כל־טוב
	12[b]	יראת *יהו אלמדכם
	16[a]	עיני *יהו אל־צדיקים

[1] Statt פניו ה״ des Textes.

[2] V. 8[b] beginnt wohl mit ליראיו, indem das folgende ו als postpositivum zu nehmen ist.

Ps 34 (III), v. 19^{a}	קרוב *יהו לנשברי־לב
23^{a}	פדה *יהו נפש עבדיו
Ps 35 (V), v. 1	ריבה *יהו את־יריבי לחם את־לחמי
5	יהיו כמץ לפני־רוח ומלאך *יהו דחה
27^{b}	ויאמרו תמיד יגדל *יהו החפץ שלום עבדו
Ps 40 (V), v. 14	רצה־*יהו להצילני *יהו לעזרתי חושה
17^{b}	יאמרו תמיד יגדל *יהו אהבי תשועתך
Ps 48 (V), v. 9^{a}	כאשר שמענו כן ראינו בעיר *יהו צבאות
15	כי זה *יהו אלהינו עולם ועד הוא ינהגנו
Ps 70 (V), v. 5^{b} = Ps 40, v. 17^{b}.	
Ps 110 (IV), v. 1^{a}	נאם *יהו לאדני שב לימיני
2^{a}	מטה עזך ישלח *יהו מציון
Ps 121 (V), v. 2	עזרי מעם *יהו עשה שמים וארץ
5	*יהו שמרך *יהו צלך על־יד ימינך
Ps 124 (V), v. 1	לולי *יהו שהיה לנו יאמר־נא ישראל
2	לולי *יהו שהיה לנו בקום עלינו אדם
6	ברוך *יהו שלא נתננו טרף לשניהם
8	עזרנו בשם *יהו עשה שמים וארץ
Ps 126 (V), v. 1	בשוב *יהו את־שיבת ציון היינו כחלמים
2^{b}	⟨אז⟩ יאמרו בגוים הגדיל *יהו לעשות עם־אלה
3	הגדיל *יהו לעשות עמנו היינו שמחים
4	שובה *יהו את־שבותנו כאפיקים בנגב
Ps 127 (V), v. 3	הנה נחלת *יהו בנים שכר פרי הבטן
Ps 129 (V), v. 8^{a}	ולא אמרו העברים ברכת *יהו אליכם
Ps 145 (III), v. 3^{a}	גדול *יהו ומהלל מאד
14^{a}	סומך *יהו לכל־הנפלים
18^{a}	קרוב *יהו לכל־קראיו
20^{a}	שומר *יהו את־כל־אהביו

Die im Vorhergehenden für die Psalmen durchgeführte Scheidung zwischen Jáho und Jahwǽ berührt zweifellos auch andere Teile der Bibel; doch stößt ihre Durchführung hier

auf allerhand Hindernisse. Bei den prophetischen Texten steht ihr im Wege, daß deren Verhältnis zur Metrik viel weniger klar ist, sowie daß ihre Überlieferung oft nicht die Gewähr für gute Erhaltung bietet. Vollends den prosaischen Schriften steht man ratlos gegenüber, da hier eine rhythmische Prüfung, wie sie poetische Texte gestatten, nicht anzustellen ist. So lassen religionswissenschaftlich besonders wichtige Ausdrücke, wie נאם יהוה, כה אמר יהוה, יהוה צבאות, מלאך יהוה, noch nicht erkennen, welche Form des Gottesnamens in ihnen zu lesen ist; immerhin könnte ein נאם *יהו mit Ps 110, 1, ein *יהו צבאות mit Ps 48, 9^a sowie mit der von P. Lagrange (Rb 1908, 261 A. 2) veröffentlichten Ostrakonstelle יהה צבאות, endlich ein מלאך *יהו mit Ps 34, 8^a und Deboralied V. 23^a gestützt werden.

Die Zweizahl der israelitischen Gottesnamen ist durch das Vorstehende wohl außer Frage gestellt. Daß die zwei Namen einem und demselben Gotte zukommen, wird schon dadurch nahegelegt, daß beide von der gleichen Wurzel abgeleitet sind. Es fragt sich nun, welche Umstände die Doppelung des Gottesnamens bewirkt haben könnten, und wie beide Namen im Verlauf des alttestamentlichen Zeitalters zueinander standen.

Auf philologischem Wege läßt sich dartun, daß Jaho der ältere Name und zugleich Ausgangspunkt des Namens Jahwǣ ist. Wie aus אל, einem Gotteseigennamen, durch Ansetzung der Plural-Abstraktendung -īm ein אלהים „El-heit" gebildet ist, so ergab יהו mit der Plural-Abstraktendung -ǣ eine „Jaho-heit". War in אל bei seiner Weiterbildung zu אלהים schon die alte Grundbedeutung so verblaßt, daß אלהים nichts weiter als „Gottheit" bedeutete, so entbehrte vermutlich auch יהו bei seiner Erweiterung zu יהוה schon des deutlichen Zusammenhanges mit einem Wurzelbegriff und ergab mit der Endung -ǣ den allgemeinen Begriff „das Sein" oder „der Seiende". Eine Bestätigung hierfür kann man in der biblischen Deutung des Namens durch אהיה אשר אהיה „Ich bin, der ich bin" sehen.

Nach der Bibel entstammt der Name יהוה der mosaischen Zeit und hätte Moses ihn in Verbindung mit seiner Kultreform

eingeführt, nachdem vorher אֵל שַׁדַּי der offizielle Gottesname der Kinder Israels gewesen sei. Wir sind heute in der glücklichen Lage, die letztere Nachricht inschriftlich bestätigen zu können und zugleich die Stellung von שַׁדַּי zu יָהוּ aufzuklären. Nach einem der in meinem Buche „Althebräische Inschriften vom Sinai“ behandelten Texte[1], der mit großer Sicherheit als um das Jahr 1480 v. Chr. geschrieben bezeichnet werden kann, trug der ägyptische Doppeltempel der Ḥatḥor und des Sapdu auf dem heute Serābiṭ el-Ḫādem genannten Plateau den Namen

בת מאנה · יהו · סנ ·

d. i. „Tempel der Ma'nā [und] des Jaho [auf] Sin[ai]“. Der in Frage stehende Tempel war eine Kultstätte sowohl für die auf dem Plateau ansässigen oder nur bei Gelegenheit von Bergwerksexpeditionen dort anwesenden Ägypter als auch für Semiten, genauer gesagt, für Hebräer, da die Sprache ihrer Inschriften reines Hebräisch ist. Die Göttin, die die Ägypter Ḥatḥor nannten, verehrten die Hebräer hier unter dem Namen Ma'nā. Der göttliche Bewohner des kleineren Speos aber war für die Ägypter Sapdu, eine schon vor 2000 v. Chr. als „Herr des Ostens“ und „Schläger der Gebirgsvölker“ inschriftlich bezeugte Gottheit, die in Pi-Sapdu (heute Ṣafṭ el-Ḥenne) unweit Bubastis später ihr Hauptheiligtum hatte. Dieser Sapdu ist nun identisch sowohl mit Jaho, wie aus dem obigen Tempelnamen hervorgeht, wie auch mit Schaddai; denn da in der Aussprache des Ägyptischen um 1500 v. Chr. p und t im Innern von dreiradikaligen Nominalbildungen unter lautlichen Bedingungen, wie sie bei Sapdu vorliegen, zu schwinden pflegte, auslautendes u (w) aber kaum noch in alter Qualität gesprochen wurde, so ist שַׁדַּי die für Sapdu vorauszusetzende Sprechform.

Wenn nach der Bibel nun שַׁדַּי gegenüber יהוה der ältere Gottesname in Israel war, so gilt dasselbe auch für יהו als die semitische Form des ägyptischen שַׁדַּי. Sucht man aber nach einem Zeitpunkt, da aus Jaho ein Jahwæ, aus einem Eigennamen von verwischtem sprachlichem Gepräge ein Abs-

[1] Nr. 349, Zeile 3; s. S. 63 ff. meines Buches.

traktum der Bedeutung „das Sein“ werden konnte, so kommt dafür kaum ein anderer in Frage als der der mosaischen Reform, womit auch die Bibel die Proklamation des neuen Namens zusammenbringt. Nun erkennt man, daß Moses gewillt war, seine Volksgenossen von der Verehrung einer lokalen Gottheit zu der des personifizierten Begriffes des Seins zu führen: eine religiöse Großtat, gegen welche Echnatons Anlauf zum Monotheismus zurücktreten muß, da er zeitlich später und nur von kurzer Dauer war.

In mosaischer Zeit wird der Name Jahwæ wohl der kultisch allein zulässige gewesen sein, der ganz besonders der im אהל מועד, der „Stiftshütte“, wirksamen göttlichen Manifestation zukam und deshalb auch in dem feierlichen Rufe ertönte, der das Aufbrechen der Bundeslade begleitete:

יקום יהוה יפוצו אויביו | וינוסו משנאיו מפניו ‖

Daneben lebte freilich der Name Jaho außerhalb des Kultes sowohl in der Erinnerung an die Vergangenheit Israels als auch in theophoren Eigennamen weiter fort, immer bereit, mit „Jahwæ“ um die Geltung als offizielle Gottesbezeichnung zu wetteifern. Die Richterzeit war seinem Wiederhochkommen günstig. In ihr ging den Israeliten infolge ihrer politischen Dezentralisation der Begriff der von Moses angestrebten religiösen Einheit vielfach verloren; statt nur an der Stätte, wo die heilige Lade die Nähe Jahwæs verkündete, in Gebet und Opfer Anschluß an die Gottheit zu suchen, hielt man auch andere Stätten, vielleicht gar jeden Ort für geeignet, um mit dem Gotte der Erzväter und Mosis in Verbindung zu treten. Es ist zu vermuten, daß man zu dieser Zeit der der Allgemeinheit ohne das Medium der Stiftshütte zugänglichen Gottheit den alten Namen Jaho beilegte und sich dessen Träger als im Himmel thronend und über die andern Himmelswesen (צבאות) herrschend dachte, während man unter Jahwæ nur noch eine von der Bundeslade aus wirkende Manifestation dieses Himmelsherrn verstand. Die auf Jahwæ gerichtete Verehrung nahm dann einen neuen Aufschwung, als David die Bundeslade in

seine Residenz Jerusalem überführte und Salomon dafür ein mit der Geltung als Reichstempel ausgestattetes Haus erbaute. Das Echo dieser gesteigerten Jahwæ-Verehrung bildet der größere Teil der biblischen Psalmen, deren Sänger alle in enger Beziehung zum jerusalemischen Tempel standen. Anderseits möchte ich die Propheten, die sich bemühten, die israelitische Religion über die Schranken eines zeremoniellen Tempeldienstes hinauszuführen, für die Vertreter eines gereinigten Jaho-Kultes halten, wobei der Himmelsgott immer mehr als der Herr der Welt und der Menschen, dessen Macht in Nähe und Ferne wirkt, gedacht wurde. So konnte die israelitische Religion die Katastrophe der Zerstörung des jerusalemischen Tempels und des Verschwindens der Bundeslade leicht überstehen; wenn danach wahrscheinlich der Name Jahwæ — wenigstens bis zum Bau des zweiten Tempels — vor Jaho zurücktrat, wie aus den Gradualpsalmen und den Dokumenten der jüdischen Gemeinde von Elephantine hervorgeht, so entfaltete sich doch der von Moses angebahnte Gottesbegriff zu immer größerer Blüte, wobei es unwesentlich schien, unter welchem Namen man die Gottheit verehrte. Von dieser letzten alttestamentlichen Entwicklung der Benennung und Vorstellung von Gott scheinen die Samaritaner nicht berührt worden zu sein, da sie sich zähe an die altisraelitische Kulttradition klammerten und der prophetischen Gottesspekulation unzugänglich waren. So konnte sich bei ihnen Jahwæ als einziger offizieller Gottesname halten.

Daß unsere Begriffe vom Wesen der israelitischen Religion noch mancher wichtigen Ergänzung bedürfen, kann nach dem Ausgeführten wohl als sicher angenommen werden. Es wäre nur zu wünschen, daß sich Mittel und Wege fänden, nun auch in andern alttestamentlichen Büchern als den von mir behandelten Psalmen aus der traditionellen Schreibung יהוה herauszufinden, wo Jaho und wo Jahwæ zu lesen ist, um das Verhältnis beider Namen zueinander für jede Periode der israelitischen Geschichte fest zu bestimmen.

Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons?

Von H. Wiesmann in Bonn.

In der Einleitung meines Kommentars[1] zum Buche der Sprüche hatte ich bezüglich der Quellen der Sprüche geschrieben: „Endlich mag auch die ausländische Spruchweisheit Anregung und Stoff geboten haben. Die Bekanntschaft mit ihr ist bei dem vielfachen Wechselverkehr gewiß anzunehmen. Ihre Einwirkung kann sich auf Form und Inhalt erstreckt haben. Daß das fremde Schrifttum auch als Stoffquelle benutzt sei, ist um so eher möglich, als die in den Sprüchen niedergelegte Weisheit zum Teil nicht ausschließlich israelitisches, sondern ganz allgemein menschliches Gepräge hat. Ferner finden sich in der assyrisch-babylonischen Literatur sowie in der altaramäischen Achikargeschichte und in den ägyptischen Weisheitsschriften manche Sprüche, die dem Inhalt und dem Geiste nach lebhaft an die hebräischen erinnern" (S. 6 f). Seitdem ist nun eine kleine ägyptische Schrift erschienen, die einige so auffallende Berührungspunkte mit den Sprüchen bietet, daß die Vermutung einer Entlehnung nahegelegt wird. Es ist „die Lehre des Amen-em-ope"[2], etwa aus dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends stammend. A. Erman hat der Frage über das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Werke in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1924 (S. 86 bis 93), einen Aufsatz gewidmet. Von Stellen, bei denen nur

---

[1] Fr. Feldmann und H. Herkenne, Die Heilige Schrift des Alten Testamentes VI (Bonn 1923) 1.

[2] Herausgegeben von E. A. W. Budge in den Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, Second Series (London 1923), übersetzt von A. Erman in OLz 27 (1924) 241—252,

ein gleicher Gedanke vorliegt, sieht er ab; er beschränkt sich auf solche, die auch im Wortlaut eine Ähnlichkeit aufweisen. Aber auch so bleiben noch neun Stellen (A—J), von denen sich sieben in der ursprünglich für sich bestehenden Spruchsammlung 22, 17—24, 22 finden.

Unter A sind folgende Sätze nebeneinander gestellt. Am. K. 7: *„Mühe dich nicht, nach mehr zu suchen*[1], wenn du unversehrt hast, was du brauchst. Wenn dir Reichtümer durch Raub gebracht werden . . . man sieht (noch) ihre Stelle, aber *sie sind nicht (mehr) da. . . . Sie haben sich Flügel wie* Gänse *gemacht, und sie sind zum Himmel geflogen"* (9, 14—10, 5), und Spr 23, 4—5: *„Mühe dich nicht, reich zu werden;* deine Einsicht laß fahren. Läßt du deine Augen fliegen zu ihm? und *er ist nicht da,* denn *er macht sich Flügel wie* ein Adler *und fliegt zum Himmel."* Betrachtet man die Übereinstimmung in diesen teilweise so eigenartigen Wendungen, so muß man wirklich stutzig und, obwohl das Bild von den Adlerflügeln dem hebräischen Schrifttum vertraut ist (vgl. z. B. Ex 19, 4; Dt 32, 11; Is 40, 31), literarische Abhängigkeit anzunehmen geneigt werden. Auffallende Ähnlichkeit weisen auch die Beispiele unter G auf: Am. K. 9: *„Geselle dich nicht zu dem Heißen und mache dich nicht an ihn, um dich* (mit ihm) *zu unterhalten."* Spr 22, 24: *„Geselle dich nicht zu einem Zornmütigen, und mit einem* Hitzigen *sollst du nicht umgehen."* Dabei ist allerdings zu beachten, daß der *Heiße* in der vorliegenden Schrift nicht so sehr den *Zornmütigen* als vielmehr den *Bösen* überhaupt bezeichnet.

Dagegen findet sich in den Beispielen unter H. Am. K. 6: „Entferne nicht einen Grenzstein auf den Grenzen der Äcker. . . . Sei nicht gierig nach einer Elle Ackers und greife nicht die Grenzen einer Witwe an", und Spr 22, 28: „Verrücke nicht die alte Grenze, die deine Väter gemacht haben", sowie 23, 10: „Verrücke nicht die alte Grenze, und auf Felder der Waisen

[1] Der Schrägdruck in den Zitaten hebt die einander entsprechenden Ausdrücke hervor.

sollst du nicht eindringen“, außer den kaum vermeidlichen Wörtern *Grenze* und *Acker* keine Übereinstimmung im Ausdruck. Die Unverrückbarkeit der Ackergrenzen war zudem ein im Morgen- und Abendland weit verbreitetes Gesetz; vgl. auch Dt 19, 14; 27, 17; dessen Verletzung galt als großes Verbrechen, vgl. Is 5, 8; Os 5, 10; Mich 2, 2. Der Gedanke lag also an sich dem israelitischen Spruchdichter nahe. Beachtet man die Vorschrift von Dt 19, 24; 27, 17 und die ganz hebräische Begründung Spr 23, 11, so dürfte einem ägyptische Beeinflussung doch sehr wenig wahrscheinlich vorkommen. Unter J werden folgende Sprüche gegenübergestellt: Am. K. 21: „*Sage nicht:* Ich habe einen starken Vorgesetzten gefunden, und nun *verletze* ich einen Mann in deiner Stadt. *Sage nicht:* Ich habe einen . . . gefunden, und nun *verletze* ich einen Verhaßten. . . . *Setze dich in die Arme Gottes,* so wird dein Schweigen sie (schon) zu Falle bringen.“ Spr 30, 32: „*Sage nicht:* Ich vergelte Böses. *Harre auf Jahve,* und er hilft dir.“ Abgesehen von der auch im Hebräischen (vgl. Jer 1, 7; Spr 24, 29; Prd 7, 10; Sir 5, 4; 11, 23 f) gebräuchlichen literarischen Einkleidungsformel *Sage nicht* findet sich kein sprachlicher Anklang. Der Gedanke, daß man zufällig erworbene Macht nicht benützen solle, um Feinden Böses zuzufügen, findet sich im Hebräischen nicht. *Verletzen* und *vergelten* sind doch auch verschiedene Begriffe. Nimmt man noch den charakteristisch hebräischen (vgl. Ps 27, 14; 37, 34; 130, 5; Os 27, 14; Is 26, 8) Ausdruck *Harre auf Jahwe* hinzu, sowie den Umstand, daß einerseits die Privatrache verboten ist (Lv 19, 18), anderseits Jahwe die Rache für sich in Anspruch nimmt (Dt 32, 35), Gott der Rache genannt wird (Ps 94, 1) und die Rache wirklich ausübt (Dt 32, 41 f; Ps 9, 13), so wird man unsern Spruch doch wohl eher als ein rein hebräisches Erzeugnis ansehen dürfen; vgl. auch Spr 24, 29; Sir 28, 1. — Auch das unter F gegebene Beispiel ist nicht recht überzeugend. Am. K. 23: „Iß nicht Brot in Gegenwart eines Fürsten und setze deinen Mund nicht vor. . . . Wenn du gesättigt wirst *mit unrechten Bissen,* so sind sie

(nur) ein Vergnügen in deinem Speichel. *Blicke auf die Schüssel, die vor dir steht*, und lasse sie dein Bedürfnis sein." Spr 23, 1—3: „Wenn du sitzest, um mit einem Herrscher zu speisen, *so achte auf das* (oder *den*), *was* (oder *der*) *vor dir ist*, und setze dir ein Messer an die Kehle (?), wenn du ein Schlinger bist. Begehre nicht nach seinen Leckerbissen, denn sie sind eine *betrügliche Speise*." Zunächst ist es sehr zweifelhaft, ob es sich um dieselbe Sache handelt; denn der Ägypter scheint seinen Schüler zu ermahnen, überhaupt nicht mit hohen Herren zu speisen, sondern sich mit seinem (einfachen) Mahle zu begnügen (= blicke auf die Schüssel, die vor dir steht). Der Hebräer dagegen leitet zum taktvollen Benehmen bei der Tafel der Großen an. Ferner ist die Ähnlichkeit im Wortlaut äußerst schwach; eine viel größere weist der Spruch 7 aus der Lehre des Ptahhotep auf: „Wenn du einer bist, der da sitzt, wo der Tisch steht eines, der größer ist als du, so nimm, wenn er gibt, das, was vor dich gelegt ist. Schaue nicht auf das, was vor ihm liegt, sondern schaue auf das, was vor dir liegt." [1] Auch die Wendung *trügerische Speise* (Spr 23, 3) ist echt hebräisch; vgl. 20, 17. — Unter B werden folgende Sätze gegenübergestellt: Am. K. 9: „*Besser ist das Armsein in der Hand des Gottes als Reichtum* im Speicher. *Besser sind Brote*, wenn das Herz froh ist, als Reichtum mit Kummer." K. 13: „*Besser ist* es, als Liebling der Menschen gelobt zu werden, als Reichtum im Speicher. *Besser sind Brote*, wenn das Herz froh ist, als Reichtum mit Kummer (?)." Spr 15, 16 f.: „*Besser ein Weniges in der Furcht Jahwes als ein großer Schatz und Unruhe dabei. Besser eine Bewirtung mit* Gemüse und Liebe dazu als ein gemästeter Ochse und Haß dabei." 17, 1: „Besser ein trockener Bissen und Ruhe dabei als ein Haus, das voll ist von Schlachtopfern des Haders." Wörtliche Übereinstimmung findet sich nur in der Wendung *besser ist . . . als*. Ähnliche Gedanken und Ausdrucksweisen finden sich aber öfters in der

[1] A. Erman, Die Literatur der Ägypter (Leipzig 1913) 89.

hebräischen Weisheitsliteratur, z. B. Spr 12, 9; 16, 8 19; 21, 9 19; 25, 24; 28, 6; Ps 84, 11; Prd 4, 6. Wenn Erman jedoch besonderes Gewicht darauf legt, daß die angeführten Sprüche mit den ägyptischen das Gemeinsame hätten, daß sie die seelische Stimmung betonen, die erst einen Genuß des Reichtums ermögliche, so muß man doch fragen, ob die Übereinstimmung in einem so naheliegenden, fast selbstverständlichen, in den ähnlichen Sprüchen stillschweigend eingeschlossenen Umstand notwendig auf eine literarische Abhängigkeit hinweist.

In C. D. E. handelt es sich um die schwierige und stark verderbte (vgl. LXX) Einleitung zu der Spruchsammlung 22, 17 bis 24, 22. *„Neige dein Ohr und höre die Worte von Weisen und richte dein Herz auf mein Wissen.* 18. Denn schön ist's, wenn du sie bewahrst in deinem Innern (und) sie allzumal auf deinen Lippen verbleiben. 19. Daß auf Jahwe dein Vertrauen stehe, unterweise ich dich heute, ja dich. 20. Habe ich dir nicht vorgestern (?) geschrieben mit Ratschlägen und Erkenntnis. 21. Um dich Wahrheit, zuverlässige Worte zu lehren, auf daß du *Worte, Zuverlässiges, heimbringest denen, die dich senden?“* Dem wird aus Amen-em-ope gegenübergestellt a) aus dem Titel: „Die Lehre, die Leben (verleiht), und der Unterricht, der Heil (gewährt); jede Vorschrift, um unter die Räte zu kommen (?), und die Weise, wie man unter die Hofleute (kommt); daß man eine Rede erwidern könne, dem, der sie sagt, und *eine Meldung zurückbringe, dem, der einen sendet. . . .“* Ferner aus K. 1: *„Neige deine Ohren, höre (meine) Worte, setze dein Herz daran, sie zu verstehen.* Gut ist es, wenn man sie ins Herz setzt, (aber) wehe dem, der sie überschreitet. Lasse sie im Kasten deines Leibes ruhen, daß sie der Schlüssel (?) in deinem Herzen seien.“ Endlich aus K. 30: „Siehe dir diese dreißig Kapitel an, sie erfreuen und sie belehren.“ — In 22, 17 ist *die Worte von Weisen* wohl aus der Überschrift eingedrungen und *meine Worte* zu lesen. *Mein Wissen* braucht nicht, wie E. will, in *sie zu erkennen* verändert zu werden; denn דעת, חכמה und תבונה sind in den Sprüchen

Synonyma. Die Wendung *neige dein Ohr* kommt auch sonst als Anrede des Lehrers an den Schüler vor, verbunden mit einem parallelen Ausdruck (z. B. Spr 4, 20; 5, 1; Ps 78, 1), wenn auch nicht gerade mit שית לב (vgl. Spr 27, 23). Obwohl die Phrase recht allgemein ist und die literarische Abhängigkeit vielleicht nicht durchschlagend beweist, so ist die Übereinstimmung doch beachtenswert. Auch die Ähnlichkeit zwischen dem hebräischen *auf daß du Worte, Zuverlässiges, heimbringest denen, die dich senden* — das letzte Wort machte den Erklärern immer eine gewisse Schwierigkeit (vgl. LXX) — und dem ägyptischen *daß man . . . eine Meldung zurückbringe, dem, der einen sendet,* ist überraschend. Indessen scheint es sich im Hebräischen doch nicht um das einfache Ausrichten einer Botschaft zu handeln. Das Wort שלשום, Ḳerē שלשים, in 22, 20 bringt Erman in Verbindung mit den *dreißig Kapiteln* am Schluß der ägyptischen Schrift und übersetzt es mit *dreißig.* Die Lesung שלשום habe die Einfügung von *heute* in 22, 19 veranlaßt. Er meint: „Daß der Sammler des Spruchbuches es fertig bekommen hat, die Stelle so mit den *dreißig* in seinen Text aufzunehmen, wo *dreißig* doch gar keinen Sinn mehr hatte, erscheint uns freilich arg. Aber wer weiß, in welcher trümmerhaften Gestalt ihm das Buch schon vorliegen mochte und wieviel er überhaupt noch davon verstand?" Auf den Sammler des Spruchbuches kommt es hier weniger an; er nahm das Büchlein 22, 17—24, 22, für das doch wohl eine hebräische Tradition vorlag, wahrscheinlich so, wie er es vorfand — Fehler mögen sich auch nachträglich noch eingeschlichen haben —, einfach in seine Sammlung auf. Den Text wird er auch wohl noch verstanden haben. Vor allem kommt es auf den Sammler bzw. Verfasser des Stückes 22, 17—24, 22 an, der sich wahrscheinlich mit dem (wirklichen oder vorgeblichen) Benutzer der ägyptischen Schrift bzw. deren Übersetzung deckt. Da er nur eine Auswahl getroffen hat oder haben soll, so hatte er gar keine Veranlassung, aus einer Schrift, für die doch gewiß keine hebräische Überlieferung vorlag, baren Unsinn herüberzunehmen. Was

er aufnahm bzw. aufnehmend umformte, mußte einen vernünftigen Sinn haben. Dafür zeugen doch auch die andern (wirklich oder angeblich) von der ägyptischen Schrift beeinflußten Sprüche. Zumal wenn, wie in unserem Falle, der Dichter zwei so weit voneinander entfernte, am Anfang und Schluß stehende Texte, die doch an sich nichts miteinander zu tun haben, verband, konnte er nicht gedankenlos vorgehen, vor allem dann, wenn er aus der einen Stelle bloß das eine Wort *dreißig* herausnahm. Wenn daher Verballhornungen vorliegen, so sind sie der Ungunst späterer Einflüsse zuzuschreiben. Aber nehmen wir einmal die Ermansche Lesung als richtig an, so erhalten wir noch immer einen erträglichen Sinn. *Dreißig* bezieht sich dann eben auf die *Worte von Weisen* in 22, 17. Möglich aber wäre es auch, daß das in 22, 21ᵇ immerhin auffällige אמרים ursprünglich zu V. 20 gehörte (dann würde die Übereinstimmung mit dem Ägyptischen allerdings bedeutend verringert). Der Lehrende hätte dann (vielleicht nach dem Vorbild des Ägypters) eben dreißig Aussprüche für seinen Zögling zusammengestellt. Gleichgültig ist es, ob die jetzt vorliegende Sammlung 22, 17—24, 22 noch die gleiche Zahl enthält oder nicht; denn sie kann nachträglich Verluste erlitten oder Zusätze erhalten haben. Die vielfachen Textschäden dieses Abschnittes gestatten gewiß eine solche Annahme. Ermans Begründung für die Einfügung von היום in K. 19 ist übrigens nicht sonderlich einleuchtend. Denn nichts verlangt diese Beifügung, auch wenn man שִׁלְשׁוֹם liest. Anderseits überfüllt es auch den Halbvers nicht. Viel näher läge es, anzunehmen, die Lesung שִׁלְשׁוֹם sei durch היום bewirkt worden, als das alleinstehende שִׁלְשִׁים vielleicht nicht mehr verstanden wurde. Von der Unrichtigkeit der Lesung שִׁלְשׁוֹם bin ich nicht überzeugt; sie findet eine Stütze in היום. Der ganze Abschnitt 22, 17—21 weist gewiß Anklänge an die ägyptische Weisheitsschrift auf; ob sie aber genügen, mit Sicherheit literarische Zusammenhänge zu behaupten, ist mir zweifelhaft.

Alles in allem genommen möchte ich jedoch, besonders im Hinblick auf die Beispiele unter A und G, ägyptische Beeinflussung gelten lassen, nur nicht in dem Umfang wie Professor Erman. Das soll aber nicht hindern, der Freude darüber Ausdruck zu geben, daß uns von ägyptischer Seite dieser immerhin verdienstliche Hinweis gegeben wurde.

Eine Transskription aus 𝔊 in 𝔐𝔗? (Zu Gn 4, 22.)

Daß der Name תּוּבַל־קַיִן nicht ursprünglich ist, daß der einfache Name תּוּבַל (parallel dem יוּבָל) erwartet wird, darf als anerkannt gelten (s. O. Procksch, Die Genesis [2 u. 3] [Leipzig 1924] 55). 𝔊 hat an beiden Stellen, wo der zusammengesetzte Name vorkommt, nur Θόβελ. Man könnte an der ersteren Stelle aus Θόβελ καὶ ἦν auf einfachem Wege ein Θοβελκαιν zurückbilden. Allein da Θόβελ jedenfalls richtig ist, wird man zunächst versuchen müssen, ob nicht καὶ ἦν die richtige Lesart enthält. Diese Annahme unterstützt V. 17, wo Ἐνώχ· καὶ ἦν οἰκοδομῶν πόλιν ganz so wie V. 22 gebildet ist. Auch für den 𝔐𝔗 müssen wir eine ähnliche Form des Satzes erwarten, zumal die Namen in unmittelbarer Nähe mit dem הוּא הָיָה אֲבִי sachlich ebenso verbunden sind. 𝔊 las also doch wohl: גַּם־הִיא יָלְדָה אֶת־תּוּבַל וַיְהִי לֹטֵשׁ כָּל־חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת. Beim 𝔐𝔗 scheint mir das וַיְהִי in dem קַיִן (= hebr. Transskription des καὶ ἦν) zu stecken. Der späte Ansatz, den F. X. Wutz (s. BZ 16, 209) mit Recht für den 𝔐𝔗 macht, ermöglicht es sicher, daß 𝔊 von den Kompilatoren des 𝔐𝔗 beigezogen wurde. Wenn 𝔊 einfach die nicht verständlichen Textstücke ohne Übersetzung herübernahm, warum sollten die Bearbeiter des 𝔐𝔗, welche naturgemäß alle zu erreichenden Hilfsmittel beizogen und nachweisbar vorgefundene abweichende Lesarten einfach mechanisch ohne Verarbeitung in den Text aufnahmen, nicht auch die griechischen Elemente καὶ ἦν in hebräischer Transskription aufgenommen haben? Daß sie in dem καὶ ἦν das ursprüngliche וַיְהִי hier nicht erkannten, mag dadurch veranlaßt sein, daß zweimal unmittelbar voraus in der gleichen Wendung ein οὗτος ἦν = הוּא הָיָה stand. Trotzdem der Vorschlag auf den ersten Blick etwas abenteuerlich aussieht, habe ich keinen Zweifel, daß ein methodisches Durchsuchen des 𝔐𝔗 nach verwandten Erscheinungen überraschende Blicke in die Werkstätte der alten Kompilatoren des Bibeltextes eröffnen wird.

J. Goettsberger.

Eine neue Auslegung der Parabel von der „selbstwachsenden Saat" Mk 4, 26—29.

Von Jos. Freundorfer in München.

In seiner 1922 erschienenen Abhandlung: „Voll Zuversicht! Zur Parabel vom zuversichtlichen Sämann Mk 4, 26—29" (Ntl Abhandlungen X, 1. Münster i. W.) hat der eifrige Erforscher evangelischer Perikopen, Karl Weiß (im folgenden = W.), eine Erklärung dieser Parabel gegeben, die eine entschiedene und bewußte Ablehnung ihrer gesamten traditionellen Deutung ist. Obschon die Studie bei ihrer Gründlichkeit geeignet ist, eine vertiefte Erkenntnis jener vier kurzen Verse des Mk-Ev anzuregen, glaube ich doch nicht, daß sich der Grundgedanke der neuen Erklärung gegenüber der traditionellen Auslegung der Stelle wird halten lassen.

Es ist bekannt, daß die traditionelle Auslegung den drei Bildmomenten der Parabel (Saat — Abwesenheit des Landmanns von der sich entwickelnden Saat — Ernte) folgende Sachmomente an die Seite stellt: Stiftung des Gottesreiches durch Christus — Aufenthalt Jesu beim Vater, d. i. Abwesenheit von dem sich nun mit Christi Gnaden und Gnadenmitteln fortentwickelnden Gottesreich — Wiederkunft Christi. Fonck [1] gibt diese traditionelle Auslegung mit den Worten: „Während die sichtbare Gegenwart und das persönliche Eingreifen des Herrn sich nur bei der Grundlegung und der einstigen Vollendung seines Reiches offenbart, wird dieses Reich durch die ihm innewohnende Kraft selbsttätig wachsen und sich entwickeln bis zum Ende der Zeit." Die Abwesenheit des Landmanns, seine Rückkehr zu den alltäglichen Lebensgewohnheiten,

[1] Parabeln des Herrn 120.

wird hier auf eine wirkliche Entfernung Jesu von seinem Reiche und auf seinen Aufenthalt in seiner ewigen Heimat, beim Vater gedeutet.

Dieser — man könnte sagen — physischen Deutung der Rückkehr zu den Lebensgewohnheiten setzt nun W. (S. 22 ff) seine psychische Deutung entgegen. In der Wendung vom „Ruhen und Wachen" des Sämanns (V. 27), die den Brennpunkt des Problems bildet, legt er den Hauptton nicht auf die darin ausgedrückte wirkliche Rückkehr zu den gewöhnlichen Beschäftigungen des Alltags [1], sondern auf einen in dieser Rückkehr sich äußernden psychischen Zustand des Landmanns, nämlich den der festen Zuversicht auf den Erfolg seiner Mühe [2]. Diesen Optimismus darzustellen, bilde den Kern des Gleichnisses.

W. bringt gegen die traditionelle Auslegung der Parabel vier Einwände:

1. Das „Schlafen und Wachen" des Sämanns sei ein ganz und gar ungeeignetes, fernliegendes Bild für den Aufenthalt Jesu beim Vater (vgl. S. 24).

2. Schon für uns, die wir die Auferstehung und Himmelfahrt von Kindheit an kennen, sei der Landmann, der nach getaner Saat seiner gewöhnlichen Beschäftigung nachgeht, ein „durchaus schwer verständlicher Repräsentant des in den Himmel auffahrenden Christus" (S. 24). Für das Volk und die Jünger sei die Schwierigkeit trotz allenfalsiger Erklärung durch Jesus noch viel größer gewesen.

3. Das „Schlafen und Wachen" sei ein unwürdiges und unpassendes Bild für den beim Vater weilenden Heiland, von dem sonst Worte so voll Hoheit gesprochen werden wie Mt 26, 64; Phil 2, 9 f; Offb 1, 17. Hier wird W. sehr entschieden: „In der Tat lieber den V. 27a oder auch die ganze Parabel dem Heiland absprechen, als eine Auslegung annehmen, nach welcher ein Sämann, der zwischen Aussaat und Ernte ‚bei

[1] Vgl. dazu J. Sickenberger, Leben Jesu III (Bibl. Zeitfr. X, 1) 44.
[2] Siehe besonders S. 27.

Tag wacht und bei Nacht schläft', ihn abbilden soll, wie er zwischen Himmelfahrt und Parusie beim Vater weilt" (S. 25).

4. An vierter Stelle verweist W. auf die edle Ausdrucksweise, die Jesus dann anwendet, wenn er wirklich im Gleichnis von seiner Rückkehr zum Vater spricht, z. B. Lk 19, 11 ff: „Ein Edelgeborener zog in ein fernes Land . . ."; auch Mt 25, 14 ff. Es lasse sich nicht leugnen, daß, mit diesen herrlichen, ebenso naturtreuen als durchsichtig klaren Parabeln verglichen, unsere Parabel weit zurückstehe, nämlich dann, falls sie tatsächlich die nämlichen Gedanken von der Himmelfahrt und Parusie darstellen würde (S. 26).

Diese Einwände frappieren nun allerdings zunächst. Es scheint wirklich, daß ein bei Tag wachender, bei Nacht schlafender Bauersmann ein ziemlich schlechtes Bild für den verklärten Menschensohn sei, und dann allerdings hätte W. mit diesen Einwänden der traditionellen Auslegung das Grab geschaufelt.

Allein, wie mir scheint, zieht sich doch durch alle diese vier Einwände ein verhängnisvolles Übersehen von W. Wovor er sich so ängstlich hütet, das, meine ich, hat er nun doch getan; er hat die Ansicht seiner Gegner etwas mißkannt und das „Ruhen und Wachen" der Bildhälfte in einer Weise aus der Bildhälfte in die Sachhälfte vorgeschoben, wie es nie ein Vertreter der traditionellen Auslegung getan hat und wie — und das ist besonders wichtig — auch er selbst für seine psychische Auslegung es nicht tun darf. W. selbst führt einen Gedanken von Fonck an, den viele andere in andern Worten immer wieder aussprachen, und macht ihn zum Ausgangspunkt seiner eigenen Methode (S. 26). Danach darf nur der Grundgedanke der Parabel, aber nicht jeder einzelne Zug derselben für die Anwendungshälfte maßgebend sein. Auf unsern Fall angewendet, werde man „der von Christus gewollten Bedeutung der Parabel vollkommen gerecht, ohne daß man das Schlafen und Aufstehen des Sämanns auch bei dem himmlischen Sämann zu suchen brauche" [1]. Wenn aber das,

[1] Fonck a. a. O. 116.

dann scheidet das „Ruhen und Wachen“ für die Sachhälfte überhaupt vollständig aus. Die traditionelle Ansicht liest aus jener Wendung den darin ausgedrückten allgemeineren Gedanken der Rückkehr zum gewohnten Leben oder zum Leben des Alltags heraus; sie läßt das spezielle Bild in der Bildhälfte zurück und nimmt nur jenen allgemeinen Begriff in die Sachhälfte hinüber. Dazu muß ihr W. das Recht lassen, und zwar vor allem deswegen, weil ja auch er aus dem Ruhen und Wachen den darin sich äußernden psychischen Zustand abstrahiert und letzten Endes ebenfalls das Ruhen und Wachen in der Bildhälfte belassen muß und nur diesen psychischen Zustand in die Sachhälfte hinübernehmen und auf Jesus anwenden kann. Widrigenfalls könnte sich die Waffe umkehren und gegen W. selbst wenden: denn man könnte gewiß sagen, daß man ebenso wie für den zum Vater zurückgekehrten verherrlichten Christus, so auch für den auf Erden weilenden zuversichtlichen Christus noch edlere Bilder finden könnte als das des bei Nacht schlafenden, bei Tag wachenden Bauern!

Im einzelnen: Wenn W. zu Punkt 1 (S. 24) meint, der Gedanke, daß Jesus die Erde verlassen habe, hätte durch jedes andere Verbum, das irgend eine häusliche Tätigkeit bezeichnet, ebenso ausgedrückt werden können, so ist das selbstverständlich richtig. Wenn er weiter fragt, warum Jesus gerade das „Aufstehen und Schlafen“ wähle, so muß die Antwort offenbar heißen: weil man den Dichter und den plastischen Erzähler überhaupt nicht fragen darf, warum er hoc loco, hoc tempore gerade diese Anschauungsbilder bevorzugt. Sie springen intuitiv und spontan in seiner Phantasie auf und drängen sich ihm oft mehr auf, als er sie auswählt. Um die Rückkehr zum gewohnten Leben zu bezeichnen, ist die Wendung vom Schlafen und Wachen jedenfalls keineswegs ein ungeeignetes Bild.

Die Schwierigkeit der Parabel (Punkt 2) darf nicht gegen die bisherige Deutung in die Wagschale gelegt werden. Der Heiland trägt manches vor, was die Jünger erst verstehen

werden, wenn sein ganzes Werk vollendet ist. Ihr könnt es jetzt nicht fassen, aber ihr werdet es fassen.... Zum Prinzip erhoben, würde dieser rigorose Maßstab mancher köstlichen und kostbaren Parabel das Leben kosten, mit der auch die Jünger zunächst nicht viel anzufangen wußten und die doch am allerwenigsten W. selbst als unecht bezeichnen möchte.

Allerdings hat Jesus dort, wo er von seiner Rückkehr zum Vater sprach, gelegentlich noch edlere Bilder gewählt. Der oben angeführte Parabelanfang Lk 19, 11 ff versetzt uns in eine hohe Welt, ich hätte fast gesagt in die Welten Parzivals und seiner Gralsburgfahrten — jedenfalls in feinere als die eines Bauern, der bei Nacht schläft und am Morgen zu seinem Werk erwacht. Aber der Meister der Parabel, der, wenn es sich gerade gibt, uns sogar den ungerechten Verwalter als Vorbild hinstellt, kann doch auch einmal die Bilder für seine Rückkehr zum Vater von Werktagsmenschen statt von Feiertagsmenschen nehmen. Er nimmt überhaupt gern seine Vergleiche vom kleinen, staubigen Leben und von den Schönheiten und Gebräuchen der ländlichen Flur.

Es ist also unter W.s Argumenten keines, welches es unmöglich machte, das „Ruhen und Schlafen des Landmanns als Rückkehr zu den Lebensgewohnheiten — auf den Heiland angewendet: als Daheimsein beim Vater zu deuten, von dem er einst niedergestiegen war, um Reich-Gottes-Saat unter den Menschen zu halten; von dem er zurückkehren wird, um Reich-Gottes-Ernte zu halten. Die traditionelle Exegese ist neben der neuen ebensogut berechtigt: das ist unser erstes Ergebnis.

W. stellt S. 27 ff einige Momente zusammen, die nach seiner Ansicht positiv für seine Ansicht sprechen:

1. Die Parabel sei in diesem Falle sehr naturtreu. Psychologie und Erfahrung lehrten, daß frohe Zuversicht sowohl den Schlaf als die Arbeitslust hebe, d. h. sich im „Ruhen und Wachen“ äußere (vgl. S. 27 f).

2. Auch die Rückkehr zu den Lebensgepflogenheiten, welche die Ausleger in dem „Ruhen und Wachen“ angedeutet fänden,

sei psychologisch ein Ausdruck für die innere starke Zuversicht.

3. An einigen Zitaten und Beispielen zeigt W., daß Jesus manches Mal „in den Parabeln die Personen so auftreten läßt, daß deren oft sehr plastisch geschildertes Handeln zum Spiegel wird, in welchem wir ihre Seele mit allen ihren Stimmungen und Affekten schauen können“ (S. 29).

4. Die Parabel biete in dieser Erklärung ein gut gerundetes Ganzes (s. S. 30).

Diese Argumente wären für die W.sche Erklärung nur dann exklusiv beweisend, wenn sie für sie exklusiv zuträfen.

Es ist ganz gewiß wahr, daß die Regelmäßigkeit des Schlafens und Wachens und die Hingabe an die Lebensgewohnheiten psychologisch die Auswirkung einer großen Zuversicht sein können und tausendmal im Leben sind. Aber sie sind, wie wir sahen, ebensogut als Bild für den Aufenthalt Christi beim Vater geeignet. Ja, ich möchte darüber hinaus sogar zweifeln, ob Jesu Vorstellung, als er diese Worte sprach, solche sanitäre Erfahrungsregeln nahestanden. Das „Schlafen und Wachen bei Nacht und Tag“ ist doch wohl nur Form, plastische Einkleidung, und zwar so sehr, daß es auch nicht einmal in der Bildhälfte gepreßt werden darf. Freilich wird sich ja — und das ist der Punkt, an dem sich W.s Erklärung mit der traditionellen berührt — in der Rückkehr des Bauern zur Lebensgepflogenheit immer eine gewisse Zuversicht offenbaren. Und so liegt auch in Jesu Rückkehr zum Vater ein gewisses Vertrauen, daß er genug Kräfte der Gnade und des Apostolats in die aufnehmende Menschheit gelegt hat, um nun sein Gottesreich sich selbst überlassen zu können. Hinter allem Menschenhandeln steht zuletzt ein Psychisches. Aber daß dieses Psychische in unserer Parabel das Primäre oder gar das unum totum der Anwendungshälfte ist, hat W. nicht zu zeigen vermocht.

Neben den Parabeln, die psychische Stimmungen verbildlichen, stehen andere, in denen Jesus seine künftige Rückkehr zum Vater und die Schicksale seines Gottesreichs malt (s. bes.

die von W. selbst angeführten Lk 19, 11 ff, Mt 15, 14 ff). Und auch in der traditionellen Auffassung der Parabel entsteht ein rundes Bild, das die Geschichte des Gottesreichs von der Saat bis zur Ernte, von der Stiftung bis zum Gericht, in kurzen, plastischen Strichen entwirft.

Positiv für die Auslegung der Tradition scheinen mir folgende Momente zu sprechen:

1. Es ist vor allem ein starkes Moment für die traditionelle Erklärung, daß sie die näher liegende ist und diejenige, welche die größere Konzinnität zwischen Bild- und Sachhälfte für sich hat. Im Ruhen und Wachen des Landmanns — das hat auch W. mehrfach (bes. S. 25 28) zugegeben — liegt die Wiederaufnahme der Lebensgewohnheiten ausgesprochen, und diese schließt in der Bildhälfte eine wirkliche, physische Entfernung des Landmanns von der Saat in sich. Es ist allein natürlich, in der Sachhälfte der physischen Entfernung des Sämanns eine physische Entfernung des Heilandes von seiner Gottesreichs-Saat parallel zu stellen. Selbst also dann, wenn man annähme, der Heiland habe bei seiner Parabel auf die optimistische Stimmung des Landmanns einen gewissen Ton legen wollen, bleibt in der Bildhälfte das für unsern Gegenstand bedeutsame Moment bestehen, daß sich diese Stimmung darin äußert, daß der Landmann sich physisch die ganze Zeit hindurch bis zur Ernte vom Saatfeld durchaus fern hält. Dieses Moment erhält in der Sachhälfte nur dann ein entsprechendes Parallelmoment, wenn man auch für Jesus eine physische Entfernung von seinem Gottesreich in der Heimkehr zu seinem gewohnten Leben beim Vater als den beabsichtigten Sinn der Parabel annimmt. Nimmt man dagegen mit W. bloß die psychische Stimmung der Zuversicht als Zweckgedanken des Gleichnisses, dann hat die Frage nach dem äußern Ausdruck dieser psychischen Stimmung in der Bildhälfte eine Antwort, während sie in der Sachhälfte unbeantwortet bleibt. Man wüßte nicht, wie sie sich beim Heiland äußert, während die Bildhälfte doch mit aller Macht dahin drängt, zu sagen

er kehrt — wie der Landmann zu seinem gewohnten Leben — so zu seinem Vater zurück. — Dieses Argument wird gestützt

2. durch eine gewisse objektive Art in der Darstellung der sich entwickelnden Saat. Es heißt im Text V. 24: Die Saat sprießt und sproßt, der Landmann weiß nicht wie; V. 28: von selbst bringt die Erde die Frucht. . . . In die Auslegung von der objektiven Abwesenheit fügt sich diese Konstruktionsweise treffend ein. Hätte der Erzähler die subjektive psychische Stimmung, mit welcher der Landmann das Gedeihen seiner Saat begleitet, allein zu seinem Thema machen wollen, dann hätte er ihn noch viel mehr, als er es tat, zum beherrschenden Subjekt aller Sätze machen müssen. Man würde dann etwa erwarten: „Er schläft und steht auf bei Tag und Nacht; er läßt den Samen sprossen und sprießen . . . er läßt von selbst die Erde ihre Frucht tragen.“ Der Wortlaut, so wie er in Wirklichkeit lautet, legt nahe, die selbsttätige Entwicklung der Saat nicht einfach als bloße Funktion für die Schilderung der psychischen Stimmung des Landmanns zu betrachten, sondern an zwei objektive, nebeneinander bestehende Selbständigkeiten zu denken: eine αὐτομάτη sich entwickelnde Saat und einen getrennt von ihr lebenden, ihr gegenüber unsichtbaren, seinem gewohnten Leben nachhängenden Landmann. Das paßt trefflich auf die zukünftige Trennung zwischen Christus und seiner Kirche.

Man braucht gegen die dann in dem αὐτομάτη ausgesprochene große Selbständigkeit der Entfaltung des Gottesreiches nicht mit W. (S. 43) die Schwierigkeit zu befürchten, daß in diesem Falle Widersprüche mit Stellen wie Mt 16, 17 20 entstehen, wonach Jesus auch nach seinem Hingang seine Apostel mit wunderbarer Mithilfe unterstützen wird. Ebensowenig liegt ein Widerspruch mit andern Stellen vor, in denen sich Jesus als den „Hirten“ des Gottesreiches bezeichnet (Jo 10, 11), oder als dessen „einzigen Lehrer“ (Mt 23, 8) usw., Ausdrücke, die allerdings ein fortdauerndes innigstes Verhältnis Christi zu seinem irdischen Reiche aussagen. Allein auch hier gilt es,

die Regel aller Parabelauslegung zu beachten und die Ausdrücke der Bildhälfte für die Sachhälfte nicht zu pressen. Wenn auch der verklärte Menschensohn in der denkbar innigsten Verbindung mit den Seinen bleiben, ja, wenn sie beten, mitten unter ihnen sein wird (Mt 18, 20), so wird doch seine sichtbare Gegenwart aufhören. In der Hauptsache wird er durch die heiligen Institutionen und Organe wirken, die er für die Entfaltung seines Gottesreichs gestiftet, wird so den Samen sich selbst überlassen, und all die persönliche, außerordentliche Tätigkeit jener drei Jahre, da er unter den Menschen Sämann war, wird zu Ende sein von dem Tage an, da er zum Vater zurückkehren wird. Damit ist den Ausdrücken der Parabel, die wörtlich nur für die Bildhälfte gelten, in der Sachhälfte genügende Gerechtigkeit geschehen. Auch die Zuversicht Jesu wird sich zu keinem Zeitpunkt der Reich-Gottes-Entwicklung so zeigen dürfen, daß er sich um sein Saatfeld absolut nicht mehr fördernd und begnadigend kümmert, d. h. mit andern Worten: diese Schwierigkeit, wenn sie eine wäre, bestünde für W. ebenso wie für die traditionelle Auslegung.

3. Gegen die W.sche Deutung spricht ein drittes Moment, das sich aus der Betrachtung des Lehrzweckes ergibt, den jede Parabel hat. Zu dem aus dem atl Maschal wie auch empirisch aus dem Parabelmaterial des NT gewonnenen Begriff der ntl Gleichnisrede gehört als Wesensmoment, daß sie Versinnbildlichung einer höhern, übernatürlichen Wahrheit sei, die der Heiland entweder enthüllen oder verhüllen will. Nach dem Zerschlagen der Schale müssen wir in jeder Parabel auf einen religiösen, sittlichen, die Geheimnisse des Gottesreiches veranschaulichenden Kern stoßen[1]. — Hier liegt, wie mir scheint, eine sehr starke Schwierigkeit gegen die W.sche Deutung. Nach W. geht der Sinn der Parabel in einer Aus-

---

[1] Vgl. Mt 13, 34 35; Fonck a. a. O. 6 ff,; Meinertz, Gleichnisse Jesu (Münster 1916) 13: „Da Jesus Offenbarer übernatürlicher Lehren war, die sich auf dem Gebiet des religiös-sittlichen Lebens bewegen, handelt es sich bei seinen Gleichnissen um übernatürliche Wahrheiten.“

sage über den Optimismus Jesu auf, einer Aussage, die, mag sie noch so sehr die Person des Heilands umspielen, doch rein persönlich ist. Ich zweifle, ob Jesus, — um eine solche subjektive Mitteilung zu machen, zum Mittel parabolischer Redeweise gegriffen hätte. Etwas ganz anderes ist es schon wieder in der bei Mk unmittelbar auf die Parabel von der selbstwachsenden Saat folgenden Parabel vom Senfkorn, wo ganz objektiv die Entwicklung des Gottesreichs, das zukünftige Wachstum desselben parabolisch dargestellt wird. Und so enthält auch unsere Parabel, sobald wir sie im Sinne der traditionellen Auslegung fassen, eine objektiv bedeutungsvolle, das zukünftige Gedeihen der Kirche in kurzen Strichen zeichnende Wahrheit, und einen Gedanken, den der Heiland infolge seiner großen Bedeutung für alle Gottesreichsglieder noch öfter in Parabelform ausgesprochen hat, nämlich den Gedanken, daß er seine Kirche verlassen und ihrer eigenen Entfaltung anheimgeben, daß er aber zur „Ernte“ wiederkommen wird.

4. Besonders scheint mir gegen die Exegese von W. auch der V. 29 zu sprechen. Jülicher hat ihn mit fast absoluter Bestimmtheit eschatologisch auf die Parusie Christi gedeutet[1]. Tatsächlich ist dem Heiland in seinen Parabelreden Saat oder Korn so sehr Bild des Gottesreichs in seinem immer vollerer Entfaltung entgegenreifenden Wachstum, und die daran sich anschließende Ernte so sehr das Bild für den Abschluß der Entwicklung in der letzten großen Gerichtsentscheidung, daß die Jünger, wo sie dieses Bild in diesem Zusammenhang hörten, an gar nichts anderes denken konnten, als an das Parusiegericht[2]. W. (S. 56 f) hat sich allerdings gegen diese Deutung des V. 29 sehr entschieden gewendet. Gegen den Analogiebeweis aus andern Parabeln wendet er ein, daß in den angezogenen Parallelen (Mt 13, 20 41 ff; 3, 12) überall nicht die Ernte schlechthin als Bild des Gerichtes verwendet wird,

---

[1] Gleichnisreden Jesu II 545. [2] Vgl. auch Fonck 117.

sondern immer die mit Angaben über die Sichtung des Eingesammelten verbundene Ernte (vgl. S. 57).

Aber daß hier die Sichtung fehlt, ist vielleicht Folge der kurzen Fassung, in der der Evangelist die Parabel vorträgt. Man kann auch darauf hinweisen, daß diese Sichtung in den beiden Beispielen, die W. anführt, organisch aus dem Wesen der dortigen Rede hervorwächst, so in der Parabel vom Unkraut, wo von vornherein ein betontes Interesse auf dem Schicksal des bösen Samens ruht; so in der Täuferrede, da die Bußpredigt ebenfalls in ihrem Wesen auf eine Scheidung der Geister hinwirkt. Dem Organismus unserer Parabelrede dagegen, in der nur auf die positive, sich weitende Entwicklung des Gottesreichs Rücksicht genommen wird, liegt der Gedanke an die große Scheidung ferner.

Man kann darauf hinweisen, daß auch sonst, so in der apokryphen Literatur der Zeit, das große messianische Gericht unter dem Bild der Ernte erscheint. Vgl. z. B. 4 Esr 4, 30: „Ein Körnchen bösen Samens ward im Anfang in Adams Herz gesät, und welche Frucht der Sünde . . . wird es tragen, bis daß die Tenne erscheint.“ [1] In Joel 3, 13 [2] wird gerade das hier verwendete Bild vom Anlegen der Sichel ebenfalls vom Gericht gesagt (vgl. Offb 14, 15). In Sanh. 95 b [3] wird ein Wort des R. Eliezer bei Jose (um 150) angeführt: „(Als Sanheribs Scharen vernichtet werden sollten) sprach Gott zu Gabriel: Ist deine Sichel ausgestreckt?“ Die Jünger, die ersten Hörer der Parabel, waren sowohl von der Redeweise ihrer Zeit, wie von der Jesu her gewohnt, die zum Messiasreich in Beziehung gesetzte „Ernte“ etwas objektiver und realer zu fassen, denn als bloße Funktion oder als bloße Bestätigung für den Landmann, daß er sich in seiner psychischen

---

[1] Kautzsch, Apokr. u. Pseud. II 357.

[2] Weiß 55.

[3] Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte (München 1924) 7.

Stimmung der Zuversicht nicht getäuscht hat, wie W. sie deuten muß.

Der logische Schluß, der von hier aus auf die Deutung der Parabel gemacht werden muß, ist klar: Wenn V. 29 die Rückkunft Jesu zum Gericht bedeutet, dann kann das Vorhergehende nur auf die objektive, physische Abwesenheit Jesu von seiner Saat, d. h. seinen Aufenthalt beim Vater bezogen werden.

5. Als eine Bestätigung dieser Auslegung kann man es ferner ansehen, daß nicht nur andere Saatfeldparabeln, sondern auch die unmittelbar folgende vom Senfkorn, das zur Senfstaude wird, das objektive Wachstum des Gottesreichs betreffen.

So scheint mir die traditionelle Auslegung immer noch die richtige. Obschon allerdings auch bei ihr nicht alles glatt ist und kleinere Dunkelheiten bleiben — omne simile claudicat —, so sind die Schwierigkeiten bei der W.schen Deutung doch noch erheblich größer. Dann bleibt also der Sinn der Parabel: Es kommt eine Zeit, wo sich das Gottesreich selbständig entwickeln muß, und dann wird am Ende noch einmal der Heiland kommen und Gerichtstag halten.

Ist die Magdalenen-Frage wirklich unlösbar?

Von Joseph Sickenberger in München.

So behauptete es Joh. B. Nisius S. J. im Kirchlichen Handlexikon (II [1917] 822), indem er im Artikel „Maria Magdalena" erklärt: „Auch die Tradition und Liturgie bieten keinen durchschlagenden Beweis, und die alte Streitfrage wird wohl immer unentschieden bleiben." Diese Meinung bedeutete innerhalb der katholischen Theologenwelt eine gewisse Wendung. Denn noch Franz Kaulen hatte im Kirchenlexikon (VIII [1893] 738) das Resultat vertreten: „Im allgemeinen darf die entgegenstehende Meinung [Identität der drei Frauen] als die Überzeugung der katholischen Kirche bezeichnet werden." [1] Die liturgischen Texte des Magdalenenfestes in der lateinischen Kirche, die Magdalena zur „mulier quae erat in civitate peccatrix" machen, ihre Salbung der Füße Jesu „in domo Simonis leprosi" geschehen sein lassen, also sogar die beiden Salbungen zusammenlegen und demgemäß die Heilige als „Magdalena poenitens" und „spes una poenitentium" feiern, die weiterhin die Identifikation mit Maria von Bethanien, der Schwester des Lazarus, annehmen („cuius precibus exoratus [Domine] quatriduanum fratrem Lazarum vivum ab inferis resuscitasti"), haben die weite Verbreitung dieser Annahme und ihre fast einstimmige Vertretung in der homiletischen und aszetischen Literatur hauptsächlich verschuldet. Daß die griechische Kirche und manche Vertreter alter Traditionen anders dachten, blieb dabei unberücksichtigt. Es ist deshalb ein großes Verdienst von

---

[1] Kaulen war durch die Darlegungen des Bollandisten J. B. du Sollier (Acta Sanctorum mens. Iul. V [Antwerpen 1727] 185—225) beeinflußt. Dieser hatte sich unter anderem auch auf eine Entscheidung der Sorbonne vom 9. November 1521 gegen Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) gestützt.

Urban Holzmeister S. J., daß er in der Zeitschrift für katholische Theologie (XLVI [1922] 402—422 556—584) „die Magdalenen-Frage in der kirchlichen Überlieferung“ sehr klar und übersichtlich dargestellt hat. Sein Resultat bestätigt die Behauptung Nisius'. Es kann von einer einheitlichen Tradition nicht gesprochen werden[1]. Holzmeister hat es aber vermieden, den exegetischen Tatbestand darzulegen und zu prüfen. Darum mögen hier als Ergänzung seiner reichhaltigen Ausführungen und Literaturangaben die anscheinend etwas verworrenen Fäden auseinandergelegt und die Frage beantwortet werden, ob Maria Magdalena identisch ist: 1. mit der salbenden Sünderin, 2. mit Maria von Bethanien.

I. Über Maria „die sogenannte Magdalenerin“, d. h. die aus Magdala am See Genesareth stammende Frau, wissen wir, abgesehen von ihrer Teilnahme an den Ereignissen des Karfreitags und Ostermorgens, nur, daß sie zu den Frauen gehört hat, die Jesus und „die Zwölf“ auf ihren galiläischen Wanderungen begleiteten und „mit ihrer Habe ihnen dienten“. Das taten diese Frauen aus Dankbarkeit, weil sie durch Jesus „von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren“. Magdalena wird als Beispiel einer von bösen Geistern geheilten Frau genannt; „aus ihr waren sieben Dämonen ausgefahren“. So berichtet es der Evangelist Lukas (8, 1—3). Unmittelbar vorher hatte dieser in einem ebenfalls nur von ihm überlieferten Bericht (7, 36—50) von einer „salbenden Sünderin“ erzählt. Als Jesus bei einem Gastmahl im Hause des Pharisäers Simon zu Tische lag, nahte sich ihm diese stadtbekannte Sünderin, um ihm mit Salböl, das sie in einem Alabastergefäß mitgebracht hatte, die Füße zu salben. Sie wurde aber von Reue derart ergriffen, daß sie Tränen vergoß, mit denen sie Jesu Füße benetzte. Dann trocknete sie diese mit ihren Haaren ab, und zuletzt nahm sie nach noch vorangehendem Fußkuß die Salbung vor. So bekundete sie

[1] Vgl. dazu meine Bemerkungen in der BZ XVI 262.

ihre Reue und ihre Liebe zu Jesus. Dieser verkündete ihr deshalb nach einem auf ihre Liebe hinweisenden Dialog mit Simon die Sündennachlassung mit der Begründung: „Dein Glaube hat dich gerettet“, und der Aufforderung, „in Frieden von dannen zu gehen“. Den Namen der Sünderin hat Lk nicht überliefert, wie auch nicht den der blutflüssigen Frau, der Kanaanäerin und vieler anderer geheilter Personen. Daß der Gastgeber Simon hieß, erfahren wir auch erst nachträglich aus dem Zwiegespräch mit Jesus. Eine solche Nachholung des Namens will man auch in der zwei Verse später (8, 2) erwähnten Maria Magdalena finden. Aber dann müßte doch klar ausgedrückt sein, daß Magdalena die Heldin der vorausgehenden Erzählung ist. Wenn dieser Nachweis nicht geführt werden kann, ist anzunehmen, daß Magdalena ebensowenig mit der vorher erzählten Sündennachlassung zu tun hat wie die Lk 8, 3 als weitere Beispiele von begleitenden Frauen genannten Johanna und Susanna.

Nun glaubt man aber, Lk habe die Brücke von 8, 2 zu 7, 36—50 geschlagen durch die Worte: ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει. Dieser Ausdruck bezeichne indirekt die Befreiung aus schwer sündhaftem Zustand, so daß die Identifikation Magdalenas mit der salbenden Sünderin wenigstens sehr nahe liege. Wer diese Kombination wagt, hat aber die Pflicht, näher zu erklären, warum Lk den Namen der Sünderin nicht gleich nennt, sondern erst später bei einem ganz anders gearteten Bericht nachholt, und warum er die Rückbeziehung auf die Sündennachlassung mit Ausdrücken herstellt, von denen keiner im früheren Bericht vorkommt. Weder von Dämonen noch von deren Ausfahren war dort die Rede. Normal schreibende Schriftsteller hätten, wenn einmal der Name wirklich nachträglich genannt werden sollte, sicher geschrieben: „Maria Magdalena, die Jesus die Füße gesalbt hatte“ (vgl. Jo 11, 2), oder „der Jesus viele Sünden nachgelassen hatte“ oder ähnlich. Warum hat Lk ganz neue Ausdrücke gewählt? Ist es dann mit den damaligen An-

schauungen vereinbar und unanstößig, wenn sich in der Begleitung Jesu eine Frau mit sündiger Vergangenheit befindet? Ja es müßten sogar mehrere Sünderinnen mit Jesus gereist sein, da Lk 8, 2 auch noch andere Begleiterinnen als τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν anführt. Als Jesus mit der Samariterin sprach, wurde dies von seinen Jüngern als auffällig empfunden (Jo 4, 27). Gewiß konnte sich der Sünderheiland über solche Volksanschauungen hinwegsetzen, und er tat es auch immer, wo es galt, seinen Missionsberuf zu erfüllen. Niemand wird aber behaupten, daß die Mitnahme notorischer Sünderinnen eine Notwendigkeit war. Die Schlußnotiz Lk 7, 50: Jesus sagte zur Sünderin: „Gehe in Frieden von dannen“, scheint viel eher so aufzufassen zu sein, daß Jesus die Frau aufgefordert hat, in ihr Privatleben zurückzukehren und dort nunmehr sündenrein weiter zu leben.

Entscheidend ist aber in dieser Frage, daß die Worte ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει nach ntl Sprachgebrauch überhaupt nicht die Befreiung aus schwer sündhaftem Zustand bezeichnen können. Die einzelnen Worte sind durch zahlreiche Parallelen aus den vier syn Berichten über Dämonenaustreibungen (1. Der Besessene in der Synagoge von Kapharnaum Mk 1, 23 bis 28<; 2. Der gergesenische Besessene Mk 5, 1 bis 20+; 3. Die Kanaanäerin Mk 7, 24 bis 30>; 4. Der mondsüchtige Knabe Mk 9, 14 bis 29+), aus der Vergleichung der Folgen jüdischer Verstocktheit mit der Rückkehr eines Dämons mit „sieben andern Geistern, die noch schlimmer sind als er“ (Mt 12, 43 ff<), und aus Hinweisen auf andere ntl Stellen wie Apg 8, 7; 16, 18 in ihrer Bedeutung absolut sichergestellt. Die Leser des Lk-Ev konnten nach diesen vielen Erwähnungen eines εἰσελθεῖν und ἐξελθεῖν von δαιμόνια oder πνεύματα πονηρά oder πνεύματα ἀκάθαρτα auf keine andere Deutung kommen, als daß wirklich sieben Dämonen oder böse Geister infolge eines Befehles Jesu — das spricht der Mk-Schluß (16, 9) bei Erwähnung der Magdalena direkt mit den Worten aus: ἀφ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια — aus Magdalena

ausgefahren waren, daß sie also wirklich als Beispiel der Frauen gegolten hat, die nach Lk 8, 2 waren τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν. Es handelte sich also bei Magdalena um einen besonders schweren Fall von Besessenheit, bei dem eine Mehrzahl von Dämonen beteiligt war, wie in Gergesa sogar eine „Legion" von Dämonen (ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν Lk 8, 30 /\) ihr Unwesen getrieben hat. Die Deutung auf Befreiung von schwerer Sünde würde die physisch ausgeübte Satansherrschaft in eine nur moralische verwandeln. Durch die Sünde wird der Mensch allerdings ein Sklave Satans, und deshalb kann auch die Befreiung aus Satans Macht als Sündennachlassung gedacht werden. Lk läßt Apg 26, 18 Jesus zu Paulus sagen, er solle die Menschen von der Finsternis zum Licht bekehren καὶ [ἀπὸ] τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν κτλ. In Lk 22, 3 wird ebenso wie Jo 13, 27 der Verrat des Judas auf ein εἰσελθεῖν Satans in ihn zurückgeführt. Aber nirgends im NT wird die Herrschaft der Dämonen mit Sündigen des von ihnen Besessenen zusammengebracht. Die Dämonen okkupieren ja, wie die vier syn Geschichten beweisen, das geistige und physische Leben derart, daß von einer Freiheit des Willens, der Grundbedingung für das Zustandekommen einer Sünde, überhaupt keine Rede sein kann. Darum kann das Besessensein nicht bloß als ein Leben in Sünden aufgefaßt werden. Magdalena muß sich in ähnlichen Zuständen befunden haben wie die Besessenen, von denen die Syn berichten. Die moderne Kritik faßt diese Fälle meist als geistige Störungen oder Nervenkrankheiten auf und denkt sich deshalb Magdalena auch als eine Frau, die durch Jesus von schwerer Hysterie oder andern psychopathischen Zuständen geheilt worden ist. Diese Erklärung fällt freilich ins andere Extrem und ist mit den Berichten der Syn über die Besessenheitsfälle nicht völlig zu vereinen. Gewiß bewirken danach die Dämonen geistige und nervöse Störungen, Krämpfe und ähnliches, so wie sie auch rein physische Krankheiten hervorrufen. Aber die letzte Ur-

sache dieser Leiden bleibt eine dämonische. Und so muß auch Magdalena furchtbar unter Zuständen gelitten haben, die von Dämonen bewirkt worden waren. Unmöglich kann sie in solchen Zuständen so wie die salbende Sünderin gehandelt haben, die von Reue und Liebe, dem geraden Gegenteil dämonischer Beeinflussung, erfüllt ist und durchaus normal und mit völlig freiem Willen handelt. Das glückliche Erlebnis der Sünderin kann also nicht als ein Ausfahren einer Mehrzahl von Dämonen bezeichnet werden[1]. Ja ich glaube, auch die größte kombinatorische Veranlagung hätte diese Identifizierung sehr verschiedener Zustände nie gewagt, wenn nicht die Evv selbst eine andere Identifizierung direkt auszusprechen schienen. Die salbende Sünderin soll nach Jo 11, 2 mit Maria von Bethanien identisch sein, also den Namen Maria tragen, und dann liegt die weitere Identifizierung mit der gleichnamigen Magdalenerin doch wesentlich näher. Aber selbst bei der Gleichung: Maria von Bethanien = die Sünderin, müßte die dargelegte Unmöglichkeit, Besessenheitszustände als schweres Sündigen aufzufassen, ihre Wirkung tun und das Schlagen der weiteren Brücke von der Sünderin zur Magdalenerin verhindern. Man würde ja auch schwer erklären können, warum in den Evv ein und dieselbe Frau zuerst als die Magdalenerin, dann als Maria von Bethanien oder die Schwester des Lazarus und dann wieder als die Magdalenerin vorgeführt sein sollte.

II. Aber auch die Identifizierung der Maria von Bethanien mit der Sünderin ist eine Annahme, die von den größten Schwierigkeiten gedrückt wird. Gewiß scheint auf den ersten Blick der Text von Jo 11, 2 sie nahezulegen. Dort wird ausdrücklich Maria, die Schwester des Lazarus, bezeichnet als ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς. Die Aoriste gestatten zweifellos eine plusquamperfektische Über-

---

[1] Die Annahme, daß Magdalena sowohl besessen wie auch eine notorische Sünderin gewesen war, braucht nicht erörtert zu werden, da Lk 8, 2 über ein früheres Sündenleben gar nichts aussagt, die Brücke zu Lk 7, 36—50 also dann vollständig fehlt.

setzung[1], und dann wird Maria vorgestellt als „diejenige, die den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren abgetrocknet hatte". Das müßte dann vor der Auferstehung des Lazarus in Bethanien, die Jo 11 berichtet und etwa zwei bis drei Monate vor den Tod Jesu zu verlegen ist, geschehen sein. Da nun diese Salbung und Abtrocknung eine den Lesern des Jo-Ev bekannte Tat sein muß, Jo selbst aber nichts davon berichtet, liegt wieder der bei Jo häufige Fall vor, daß er an die syn Tradition anknüpft und dort erzählte Tatsachen als bekannt voraussetzt. Eine der Auferweckung des Lazarus vorangehende Salbung und Abtrocknung berichtet aber nur Lk in dem besprochenen Bericht von der salbenden Sünderin (7, 36—50), allerdings in umgekehrter Ordnung: die Sünderin hat zuerst ihre Reuetränen an den Füßen Jesu abgetrocknet und dann erst die Salbung vollzogen. Die Reihenfolge bei Jo 11, 2 nimmt auch offenbar auf die Benetzung Jesu mit Tränen und deren Abtrocknung keinen Bezug, sondern denkt an die Abtrocknung der Salbe an den Füßen Jesu. Davon hatte aber Lk 7 gar nichts erwähnt, wohl deshalb, weil das Wegwischen der Salbe als Selbstverständlichkeit gelten konnte. Aber warum wird es dann bei Jo 11, 2, wo es sich bloß um einen ganz kurzen Hinweis handelt, ausdrücklich hervorgehoben?

Dagegen stimmt die Verweisung Jo 11, 2 sowohl der Reihenfolge wie dem Wortlaut nach völlig, wenn man sie nicht auf die Salbung Jesu durch die Sünderin bei Lk, sondern auf eine erst nach dem Lazaruswunder, sechs Tage vor dem Leidenspascha ebenfalls in Bethanien vollzogene Salbung und Abtrocknung bezieht, von der Jo im folgenden Kapitel 12, 1—8, aber auch die Syn Mk 14, 3—9 und (etwas kürzer) Mt 26, 6—13 berichten[2]. Wie Jo ausdrücklich sagt, nahm

---

[1] Vgl. Jo 7, 50: Νικόδημος . . . ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον (= der früher zu ihm gekommen war); 21, 20: βλέπει τὸν μαθητὴν . . ., ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ (= der geruht hatte).

[2] Über die Identität der syn und johanneischen Salbung in Bethanien kann kein Zweifel sein, da Ort, Zeit und Nebenumstände wie Ärger der

wirklich Maria von Bethanien diese Handlungen vor: „Sie nahm ein Pfund kostbarer echter Nardensalbe und ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.“ Falls Jo auf diese spätere Salbung im voraus hingewiesen haben sollte, so läge allerdings eine Antizipation vor, die in den Evv nicht häufig ist. Aber in diesem Falle durfte Jo sich eine solche wohl gestatten, weil er wußte, daß seine Leser die Salbung in Bethanien aus der syn Tradition, wie sie bei Mk und Mt ihren Niederschlag gefunden hat, sehr wohl kennen. Ja gerade die Anonymität, in der diese beiden Syn die Salberin von Bethanien gelassen hatten, kann den vierten Evangelisten veranlaßt haben, sowohl 11, 2 wie 12, 3 ihren Namen direkt zu nennen. Es handelt sich ja bei dieser Salbung, wie gerade die Syn hervorheben, um einen in den Augen Jesu sehr wichtigen Akt, so wichtig, daß er feierlichst versichern konnte: „Wo immer in der ganzen Welt das Evangelium verkündet wird, wird auch gesagt werden, was diese [die salbende Frau] getan hat, zu ihrem Andenken“ (Mk 14, 8 >). Da ist es sehr begreiflich, daß Jo auch schon anticipando Maria als die bekannte und berühmte Frau bezeichnet, die an Jesus eine Salbung vollzogen hat [1]. Ein lite-

---

Jünger über die Verschwendung stimmen. Während Mk und Mt die salbende Frau nicht nennen, nennen sie den Gastgeber „Simon den Aussätzigen“ mit Namen. Da auch der Gastgeber bei der lukanischen Salbung durch die Sünderin „Simon“ hieß, glaubte man von hier aus sogar ein Argument für die Identifizierung der Salbung in Bethanien und der durch die Sünderin zu gewinnen (so die römische Liturgie). Bei der Häufigkeit des Namens Simon kann aber der Zufall, daß beidemal der Gastgeber Simon heißt, nicht als unannehmbar betrachtet werden. Daß Mk und Mt von keiner Fußsalbung, sondern von einer Ausgießung der kostbaren Salbe über dem Haupte Jesu erzählen, während Jo umgekehrt die Hauptsalbung unerwähnt läßt, ist kein Grund, um die Identität der Salbung zu bestreiten. Wenn die Salbung von allen drei Evangelisten als antizipierte Einbalsamierung des Leichnams Jesu dargestellt wird und eine große Menge Salbe Verwendung fand, ist sowieso anzunehmen, daß die Salbung sich nicht auf das Haupt oder die Füße beschränkt hat.

[1] So hat Jo 1, 40 Andreas als Bruder des Simon Petrus eingeführt, obwohl von Petrus erst nachher die Rede ist. 3, 24 ist auf die noch zu-

rarisch mehr gebildeter Erzähler würde allerdings wohl gesagt haben: „Maria aber war diejenige, die, wie ich nachher berichten werde, den Herrn gesalbt hat usw.“ Aber der einfach und schlicht erzählenden Evv-Literatur sind solche schrifstellerische Verweisungen fremd. Deshalb haben wir das Recht, sie, wenn es nötig ist, zu ergänzen. Hier liegt aber nicht einmal eine Nötigung vor, da schon das Bekanntsein der Leser des Jo-Ev mit den syn Parallelberichten von der Salbung in Bethanien den Hinweis des Jo auf diese erst später erfolgte Salbung durchaus rechtfertigt[1]. Man braucht nur die Aoriste ἀλείψασα und ἐκμάξασα nicht plusquamperfektisch, sondern perfektisch zu übersetzen (= Maria aber war diejenige, die gesalbt und abgetrocknet hat) — zur Zeit, als Jo schrieb, war die Handlung ja längst vergangen — und man hat eine völlig korrekte vorausweisende Notiz auf die Salbung von Bethanien. In ganz der gleichen Weise ist z. B. Mk 3, 19 und Lk 6, 16 durch Aoriste schon bei der Apostelwahl Jesu auf den damals noch zukünftigen Verrat des Judas hingewiesen. An ersterer Stelle heißt es nach ἐποίησεν τοὺς δώδεκα: καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν, an letzterer Stelle nach ἐκλεξάμενος δώδεκα: καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς ἐγένετο προδότης. Sonach kann gegen die Beziehung von Jo 11, 2 auf die spätere berühmte Salbung in Bethanien kein gewichtiges Argument vorgebracht werden, während die Stelle als Rück-

---

zukünftige Einkerkerung des Täufers hingewiesen. Das Jesuswort vom Propheten, der im eigenen Vaterlande keine Ehre genießt (4, 44), ist wohl auch nicht damals beim Verlassen Samariens, sondern erst später in Nazareth gesprochen worden.

[1] Ähnliche, auf zukünftige Geschehnisse hinweisende Notizen finden sich im Jo-Ev z. B. hinsichtlich des Judas Iskarioth. 6, 71 heißt es: οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν; 12, 4: ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι. Diese Konstruktion mit μέλλειν hätte aber bezüglich der Maria von Bethanien nicht verwendet werden können. Jo konnte sie nicht als ἡ μέλλουσα ἀλείφειν . . . καὶ ἐκμάσσειν bezeichnen, da sie damals nicht „im Begriff“ oder „auf dem Wege“ zur Salbung war und auch ein Hinweis auf ein nach Gottes Ratschluß „Seinsollen“ zu der spontanen Handlung der Salbung nicht passen würde.

verweisung auf die viel weniger bekannte und nur von Lk überlieferte Salbung durch die Sünderin[1] den Sachverhalt nicht einwandfrei wiedergeben würde.

Wollte man aber trotzdem die letztere Beziehung bevorzugen, so wäre man zu Hilfskonstruktionen genötigt, die auch stark an das Unglaubliche grenzen. Maria von Bethanien müßte dann früher — wohl in einer galiläischen Stadt — als notorische Sünderin gelebt haben und nach ihrer Bekehrung durch Jesus in das Haus ihres Bruders Lazarus und ihrer Schwester Martha zurückgekehrt sein. In Bethanien bei Jerusalem lebten dann die Geschwister zusammen. Darum nennt Jo 11, 1 Bethanien, die Heimat des Lazarus, „das Dorf der Maria und ihrer Schwester Martha", um dann im folgenden Vers in der besprochenen Weise Maria als die salbende Frau näher zu bezeichnen. Auch diese eigentümliche Bestimmung eines Dorfes nach einem dort wohnenden Schwesternpaar ist nur erklärlich, wenn sie als Hinweis auf besondere, den Lesern des Jo-Ev bekannte Verhältnisse gefaßt wird. Von dem Schwesternpaar Maria und Martha hatte Lk (10, 38—42) wieder in einem Sonderbericht erzählt. Die beiden hatten Jesus bei einem Besuche sehr verschieden aufgenommen. Martha besorgte mit größtem Eifer die Bewirtung, Maria dagegen setzte sich dem Herrn zu Füßen und lauschte auf seine Worte. Ihr Verhalten wird deshalb von Jesus gegenüber den Vorwürfen Marthas verteidigt und als „Erwählung des guten Teiles" anerkannt. Es fällt doch außerordentlich schwer, eine solche Vertreterin des beschaulichen Lebens, wie Maria hier erscheint, mit einer sündhaften Vergangenheit zu belasten. Lk enthält auch nicht die leiseste Andeutung darüber, daß Jesus und Maria, wie er selbst berichtet hatte, sich schon einmal in Galiläa begegnet sind, wobei diese Nachlassung ihrer no-

---

[1] Wohl weil Lk durch seinen Sonderbericht über diese Salbung 7, 36—50 schon ein Beispiel von Salbungen Jesu durch Frauen gebracht hat, läßt er später die Salbung von Bethanien aus. So fehlt auch bei ihm die von Mk und Mt erzählte Speisung der 4000, weil er die der 5000 berichtet hatte.

torischen Sündenschuld erreicht hatte. Wer annimmt, daß Lk 8, 2 die Magdalena mit der salbenden Sünderin gleichsetzt, muß es auffallend finden, daß in Lk 10, 38—42 sich keine Spur einer solchen Rückverweisung findet. Alle diese großen Unwahrscheinlichkeiten müssen aber mit in Kauf genommen werden, wenn die an sich schon durch große Schwierigkeiten belastete Hypothese, Jo 11 2 weise auf Lk 7, 36—50 zurück, gewagt wird. Methodisch ist es zweifellos unrichtig, in dieser Weise schwache Hypothesen aufeinander zu häufen, zumal die gegenteilige Annahme von drei verschiedenen Frauen auch nicht der leisesten ernsten Beanstandung unterliegt.

Das Argument, daß Maria von Bethanien sich anticipando, Magdalena nach dem Tode Jesu sich um die Einbalsamierung des Leichnams bemüht habe und daß deshalb die Identität der einbalsamierenden Frauen angenommen werden müsse, stellt überhaupt schon einen Fehlschluß dar, da der Wunsch, den Leichnam Jesu durch Einbalsamierung zu erhalten, selbstverständlich in allen Jüngerinnen Jesu lebendig war. Auch ist es sehr fraglich, ob Maria von Bethanien von vornherein die Absicht hatte, eine antizipierte Einbalsamierung an Jesus vorzunehmen. Diese symbolische Deutung ihrer Salbung hat erst Jesus selbst geoffenbart.

Der Einwand, daß nicht anzunehmen ist, daß eine Jesus so anhängliche Seele wie Maria von Bethanien unter den am Kreuze stehenden Frauen gefehlt habe, daß dieses Fernbleiben aber doch anzunehmen wäre, wenn Maria von Bethanien nicht die Maria Magdalena ist, arbeitet mit einem argumentum e silentio, das nur dann beweiskräftig wäre, wenn die Evangelisten alle auf Golgatha anwesenden Frauen genannt hätten. So aber haben sie außer der Mutter Jesu nur die Myrophoren mit Namen genannt. Maria von Bethanien könnte also doch ebenfalls am Kreuze gestanden haben. Allerdings ist dies nicht ganz wahrscheinlich. Denn nach Jo 12, 10 trachteten die Hohenpriester auch Lazarus nach dem Leben. Es liegt also nahe, daß sich dieser und dann wohl mit ihm auch seine Schwestern der

Verfolgung irgendwie entzogen haben. Jedenfalls durften sie sich nicht öffentlich zeigen. Darum wird Maria schwerlich unter den Zeuginnen der Kreuzigung Jesu gewesen sein. —

Sonach wird eine unparteiische Nachprüfung der bei der Diskussion der Magdalenen-Frage in Betracht kommenden Argumente das Resultat ergeben müssen: Die Frage ist sehr wohl zu beantworten, und zwar in dem Sinne, daß Maria Magdalena, Maria von Bethanien und die salbende Sünderin drei verschiedene Frauen waren, und es wäre im Interesse der geschichtlichen Wahrheit zu wünschen, daß die lateinischen liturgischen Texte des Magdalenentages dementsprechend abgeändert würden. Dann würden wohl auch die Predigten und erbaulichen Ausführungen nachfolgen.

Ps 29, 9[b].

Dazu hat Prof. Wutz eine neue Bedeutung von חשׂף festgestellt, wie er brieflich mitteilt (s. jetzt auch Klerusblatt 6, 193 ff), welche auf ebenso einfache wie einleuchtende Weise die bisher nicht überwundene Schwierigkeit löst. Nach Freytag heißt arab. *ḥšf* „protrusit in pariendo celeriter ex utero (infantem mater)“. Mit der ganz naheliegenden Verbesserung des יְעָרוֹת (vereinzelter Fem.-Plur. von יַעַר) in יְעֵלוֹת bekommt man das Distichon, das ausgezeichnet in den Bau des Psalmes sich einfügt:

„Der Donner Jahwes macht kreißen die Hinden.
[Der Donner Jahwes] bringt zu vorzeitiger Geburt die Gemsen.“

Als neuer, nunmehr im Hebräischen bezeugter Stamm חשׂף (arab. *ḥšf*) sei er der Sammlung oben S. 1 ff als Seitenfüllung nachgetragen. — Vgl. auch Rießlers Übersetzung (s. unten S. 156): „und bringt den Gemsen Wehen“.

J. G.

Zu 1 Petr 3, 19 und 4, 6.

Von Dr. Jos. Frings, Pfarrer in Köln-Braunsfeld.

Das erste Sendschreiben des hl. Petrus enthält zwei Stellen, die seit alters wahre *cruces interpretum* darstellen; es sind die Verse 19 f in Kap. 3 und der nicht viel später folgende Vers 6 in Kap. 4, der vielfach mit den erstgenannten in enge Verbindung gebracht wird. Der Zusammenhang, in dem die beiden Stellen sich finden, ist folgender:

Petrus ermahnt die Leser, sie möchten im Leiden geduldig ausharren, wenn sie wegen ihres christlichen Glaubens Belästigungen und Verfolgungen durchzumachen haben. Sie sollen sich nicht fürchten vor dem, womit die Heiden sie bedrohen, vielmehr sollen sie Christus, den sie durch den Glauben in ihrem Herzen besitzen, heilig halten durch treues Festhalten an ihm. Stets sollen sie bereit sein, Rechenschaft von ihrem Glauben und von ihrer Zukunftshoffnung zu geben, und sollen bei dieser Verteidigung vor allem ein reines Gewissen haben, damit sie durch ihr Leben die Verleumdungen der Gegner zuschanden machen. In den Widerwärtigkeiten sollen sie ferner bedenken, daß es doch besser ist, als Unschuldiger und Gutestuender zu leiden denn als Schuldiger und Missetäter. Als Beispiel und Vorbild im unschuldigen Leiden führt dann Petrus, wie er es so gern tut, Christus an: „Weil auch Christus einmal für die Sünden gestorben ist, der Gerechte für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen, getötet dem Fleische nach, aber lebendig gemacht dem Geiste nach.“ Dann folgt die erste der beiden schwierigen Stellen: „In diesem [Geiste] ging er hin und predigte auch den Geistern im Gefängnisse (Vers 19), die einst ungläubig gewesen waren, als Gottes Langmut zuwartete in den Tagen Noes während des Baues der

Arche, in die nur wenige, d. h. acht Seelen, gerettet wurden durch Wasser“ (Vers 20). Das Wasser der Sündflut erinnert den Apostel an das Wasser der Taufe, bei der die Christen an Gott die Bitte um ein gutes, sündenreines Gewissen richteten und dies auch erhielten durch die Kraft der Auferstehung Jesu, der, in den Himmel aufgefahren, sitzet zur Rechten Gottes. Dann springt der Brief mit Beginn des vierten Kapitels zurück auf das Leiden Christi und mahnt die Leser, dieselbe ergebene Gesinnung im Leiden zu zeigen wie Christus. Einen neuen Grund zur geduldigen Annahme des Leidens fügt er hinzu: Wer das Leiden des Leibes im christlichen Geiste auf sich nehme, der höre auch auf zu sündigen, so daß er nicht mehr den Begierden dieses Leibes nach lebe. Das sei allerdings nötig, da sie, die Leser des Briefes, früher als Heiden lange genug den sündhaften Lüsten gedient hätten, und wenn jetzt vielleicht die Genossen ihrer früheren Sünden sich wunderten, daß sie nicht mehr mittun wollten, so wüßten sie, daß jene einmal strenge Rechenschaft würden ablegen müssen vor Christus, der bereitstehe, alle Menschen zu richten, die Lebendigen und die Toten. Dann folgt die zweite vielumstrittene Stelle: „Dazu nämlich wurde auch den Toten das Evangelium verkündet, damit sie zwar gerichtet würden nach Menschenweise im Fleische, aber lebten nach Gottes Weise im Geiste“ (4, 6).

Diese Paraphrase des Abschnittes 3, 13 bis 4, 6 läßt erkennen, daß Petrus keine streng logische Aufeinanderfolge der Gedanken einhält, ja kaum ein bestimmtes, fest umrissenes Thema behandelt; vielmehr verbreitet er sich in freier Weise über einige verwandte Gedanken, indem er hauptsächlich zur Geduld in den Verfolgungen und zur Flucht vor den heidnischen Lastern mahnen will; diese Mahnungen werden begründet mit dem Hinweis auf den leidenden und bald in seiner Herrlichkeit wiederkehrenden, richtenden Christus. Macht schon dieser lose Gedankenfortschritt das Verständnis schwierig und unsicher, so ist dies noch mehr deshalb der Fall, weil Petrus die Dinge, die er berührt, nicht immer deutlich ausführt, son-

dern mehrfach nur andeutet. Ihr genaueres Verständnis muß aus dem Kontext erschlossen werden, dieser aber ist, wie gezeigt, nur mit Schwierigkeit festzustellen.

Von den katholischen Exegeten werden die Verse 19 f in Kap. 3 gewöhnlich in folgender Weise in den Zusammenhang eingegliedert: die Stelle spricht von dem Abstieg Jesu in die Vorhölle, der nach seinem Tode stattfand. Dort verkündete Jesus den Seelen der Gerechten die durch seinen Tod geschehene Erlösung des Menschengeschlechtes. Unter diesen Seelen, sei es im Fegfeuer sei es in der Vorhölle, befanden sich auch solche, die zur Zeit der Sündflut auf die Predigt Noes nicht gehört hatten, dann aber, als die Wasser der Sündflut hereinbrachen, im letzten Augenblick sich bekehrten und so gerettet wurden. Wenn Christus auch diesen im letzten Augenblick bekehrten Sündern ihre Erlösung verkünden konnte, so sei das, sagt man, ein besonders hervorstechender Beweis für die wohltätigen Folgen seines unschuldigen Leidens. Da aber von den Ungläubigen zur Zeit Noes allgemein die Rede ist und diese doch wohl nicht alle sich bekehrt haben, fügen einige hinzu, die Predigt Jesu sei auch zu den verstockt gebliebenen Flutsündern in der Hölle gedrungen und habe für sie eine Bestätigung ihres Verdammungsurteils bedeutet. Diese Erklärung unserer Stelle war lange Zeit durch die Bedenken, welche der hl. Augustinus gegen sie geäußert hatte, verdrängt worden. Durch Bellarmin aber, der durch sie gegen einige Protestanten die Lehre vom Abstieg Jesu in die Unterwelt stützen wollte, gelangte sie wieder zu allgemeiner Anerkennung. In neuerer Zeit wurde sie besonders von Ludwig Joseph Hundhausen[1] und Wilhelm Vrede[2] vertreten.

Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß dieser Erklärungsversuch an sehr bedenklichen Schwierigkeiten krankt. Karl

---

[1] Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus (Mainz 1873) 346—359.

[2] In: Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes übersetzt und erklärt IV (Bonn 1916, Hanstein) 136—138.

Gschwind[1] hat diese Schwierigkeiten scharf beleuchtet und die herkömmliche Auslegung der Stelle mit großer Entschiedenheit abgelehnt. In der Tat sagt unsere Stelle nicht das Geringste über eine Bekehrung der Flutsünder; und daß die Verkündigung Jesu an die Geister eine Heilsbotschaft gewesen sei, wird durch nichts ausgedrückt; denn das Verbum κηρύσσειν, besonders wenn es wie hier ohne nähere Bestimmung steht, bedeutet nur eine öffentliche, amtliche Verkündigung, wie sie der Herold vornimmt; ihr Inhalt kann ebensowohl freudiger wie trauriger Art sein; so wird z. B. in den Evangelien die Gerichtsandrohung des Jonas an die Stadt Ninive als ein κήρυγμα bezeichnet[2]. — Der Gedanke, daß ein Teil der Flutsünder sich unmittelbar vor ihrem Tode noch bekehrt habe, liegt ferner der Heiligen Schrift sonst völlig fern. Im Gegenteil, wo von der Sündflut die Rede ist, wird sie behandelt als das große Gottesgericht, das in erschütternder Art die Sünder mitten in ihrem Sündenleben hinweggerafft hat[3]. — Endlich spricht der Zusammenhang gegen die genannte Auffassung unserer Stelle. Petrus ist im Begriffe zu mahnen zur Geduld im Leiden und zu warnen vor den Lastern der Heiden; wäre es da angebracht, zu erwähnen, daß auch von jenen Sündern, die alle Ermahnungen Noes in den Wind geschlagen hatten, doch noch eine nennenswerte Zahl das ewige Heil gefunden habe? Und wie verträgt sich damit die ausdrückliche Hervorhebung noch im selben Vers, daß damals nur acht Seelen gerettet wurden? Diese acht sollen das Vorbild der Christen sein, die einst im ewigen Gericht gerettet werden, keineswegs aber die andern, die trotz der Langmut Gottes ungehorsam und ungläubig blieben. Man wird nicht umhin können, jene Annahme von einer Bekehrung der Flutsünder für einen willkürlichen Kunstgriff zu erklären und sie deshalb abzulehnen. — Freilich erhält jene Annahme eine gewisse Stütze aus 4, 6. Hund-

[1] Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt: Neutestam. Abhandl., herausgegeben von Meinertz, II 3/5 (Münster 1911).

[2] Mt 12, 41. Lk 11, 32.

[3] Mt 24, 37–39. Lk 17, 26 27.

hausen[1], Vrede und die meisten andern Vertreter der in Rede stehenden Auslegung sehen nämlich in diesem Vers eine Rückbeziehung auf das dort Gesagte; sie verstehen unter den hier genannten „Toten" die Seelen in der Vorhölle, insbesondere jene geretteten Sünder aus Noes Zeit; sie seien zwar gerichtet worden dem Fleische nach, indem sie in den Wassern der Sündflut umkamen, aber Christus habe ihnen dennoch die frohe Botschaft bringen können, daß sie leben sollten dem Geiste nach. Da der Ausdruck εὐηγγελίσθη gebraucht wird, so muß man hier, wenn man die Stelle auf den Abstieg Jesu in die Unterwelt bezieht, allerdings eine Heilsverkündigung Christi in der Unterwelt annehmen, und da eine Bekehrung im Jenseits ausgeschlossen ist, müßte diese bei den Flutsündern noch vor ihrem Tode stattgefunden haben. Allein bei näherem Zusehen zeigt sich, daß diese Rückbeziehung auf 3, 19 f keineswegs notwendig ist, im Gegenteil unangebracht erscheint. Daß die hier genannten „Toten" mit den 3, 19 erwähnten „Geistern in der Haft, die ungehorsam waren in den Tagen Noes", identisch seien, läßt sich keineswegs beweisen; die artikellose Stellung der νεκροί spricht in ihrer Allgemeinheit dagegen, und Hundhausen sieht sich auch hier wieder gezwungen, in etwas gewundenen Darlegungen zu zeigen, daß die Verkündigung Jesu zu allen Toten, auch zu den Verdammten hingedrungen sei. Während ferner in 3, 19 als Träger der Botschaft Christus genannt wird, ist dieser hier gar nicht bezeichnet; dort ist der Inhalt der Botschaft unbestimmt und kann sehr gut ein Verdammungsurteil bedeuten, hier wird sie ausdrücklich als Frohbotschaft bezeichnet. Für Hundhausen ist es ferner schwierig, das ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ zu erklären. Niemand kann nämlich mit einer Handlung etwas beabsichtigen, was schon längst eingetreten ist; bedeutet aber das εὐηγγελίσθη die Predigt Jesu in der Vorhölle, so lag der Untergang der Sünder in der Flut schon

---

[1] A. a. O. 383—387.

seit Jahrtausenden in der Vergangenheit. So erweist sich auch 4, 6 nicht als beweiskräftige Stütze für die herkömmliche Auffassung.

Viele der genannten Schwierigkeiten würden schwinden, wenn man annehmen könnte, daß es im Jenseits noch eine Bekehrungsmöglichkeit gebe und es sich mithin um eine wirkliche Predigt Jesu in der Unterwelt zum Zwecke der Sinnesänderung handeln könnte. In der Tat ist dieser Weg von Klemens von Alexandrien und Origenes beschritten und neuerdings von religionsgeschichtlich orientierten Protestanten wie Gunkel[1] wieder aufgenommen worden. Allein er ist ungangbar, weil sowohl das Spätjudentum wie das AT und NT eine solche Möglichkeit absolut ausschließen. „Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen“, das ist offenbar auch die Ansicht Petri, sonst würde er nicht mit solchem Nachdruck die Christen ermahnen, „die noch im Fleische übrige Zeit nicht in den Begierden der Menschen, sondern nach dem Willen Gottes zu verbringen“[2].

Gschwind[3] versucht nun eine ganz neue Auslegung der beiden Stellen, indem er sich teils an die neueren Religionsgeschichtler anschließt, teils augustinische Gedanken benützt, teils ganz neue, eigene Kombinationen bietet; vor allem leugnet er jede Bezugnahme auf die Höllenfahrt Christi. Er versteht unter den „Geistern in der Haft“ gefallene Engel bzw. Dämonen und glaubt, Petrus schließe sich hier an jene spätjüdische Legende an, die sich durch ein Mißverständnis von Gn 6, 1 f gebildet hatte; danach hätten einzelne Engel, Gottessöhne, sich mit Menschentöchtern fleischlich vergangen und seien zur Strafe vor oder während der Sündflut von Gott eingekerkert worden, um beim Weltgericht in den Abgrund der Hölle geschleudert zu werden; die von ihnen gezeugten Kinder seien die Giganten oder Dämonen, die nach jener Legende infolge des Zornes

---

[1] In: Die Schriften des Neuen Testamentes, herausgeg. von Johannes Weiß, II[2] (Göttingen 1908) 561 f.

[2] 1 Petr 4, 2. [3] A. a. O. 97—144.

Gottes sich gegenseitig zerfleischen mußten. Den Aufenthaltsort dieser gefallenen Engel bzw. Dämonen, meint Gschwind, habe man sich in den unteren Himmelsräumen zu denken; Christus sei bei seiner Himmelfahrt (darauf beziehe sich πορευθείς) mit diesen Geistern zusammengetroffen und habe ihnen die in Vers 17 angeführte Wahrheit verkündet, es sei besser, als Gutestuender zu leiden denn als Missetäter. Diesen Vers sieht Gschwind als leitenden Gedanken für die ganze Stelle an. Christus sei Beispiel für den unschuldig leidenden Gerechten, dem sein Leiden ewigen Ruhm einbringe, jene Geister seien Typen bestrafter Missetäter, denen ihr Leiden nichts mehr nütze. Nur so, glaubt er, könne man einen festen Zusammenhang in die Stelle bringen und den hl. Petrus vor dem Vorwurf bewahren, er mache Digressionen und schreibe ohne Gedankenzusammenhang. 4, 5 u. 6 finden gleichfalls eine ganz verschiedene Auslegung. Die Vers 5 gebrauchte Formel: „zu richten die Lebendigen und die Toten“ versteht Gschwind von geistig Lebenden bzw. Toten, also von Gerechten und Sündern; ebenso sieht er in den νεκροί von Vers 6 geistig Tote, nämlich die Leser des Briefes, die sich im Zustande geistigen Todes befanden, als ihnen das Evangelium verkündet wurde; das Gericht, das über sie dem Fleische nach ergeht, seien die Verfolgungen und Belästigungen, denen die Christen in diesem Leben ausgesetzt seien, und durch deren geduldige Ertragung sie sich das ewige Leben verdienen müßten.

Diese Aufstellungen müssen einzeln der Reihe nach geprüft werden. Abzulehnen scheint mir zunächst, daß die 3, 19 erwähnte Verkündigung Jesu erst bei der Himmelfahrt, und zwar in den unteren Himmelsräumen stattgefunden habe. Denn angenommen, es handle sich bei den „Geistern in der Haft“ in der Tat um gefallene Engel, so hat man diese keineswegs in den Himmelsregionen, sondern in der Unterwelt zu denken; sie sind nach dem Buche der Jubiläen 5, 6 „in den Tiefen der Erde“ gebunden; nach Henoch 10, 4 f muß der Engel Raphael in der Wüste in Dudael ein Loch machen,

den Asasel, den Führer der abtrünnigen Engel, hineinwerfen und ihn mit Finsternis bedecken. Nach Henoch 10, 12 sollen sie gebunden werden „unter die Hügel der Erde", und 14, 5 verkündet ihnen Henoch: „Fortan werdet ihr nimmermehr in den Himmel hinaufsteigen, und es ist befohlen, euch mit Fesseln auf der Erde für alle Geschlechter der Welt zu binden." Auch der hl. Petrus weiß von gefallenen Engeln, die von Gott bestraft wurden. Aber sie halten sich keineswegs in den Himmelsräumen auf, vielmehr hat Gott sie „in die finsteren Höhlen des Tartarus hinabgestoßen und sie dort für das Gericht zur Aufbewahrung übergeben" [1]. Es erscheint darum ausgeschlossen, daß man das πορευθείς in Vers 19 auf die Himmelfahrt bezieht und die Predigt Jesu im unteren Himmel erfolgt sein läßt. Im Gegenteil, gerade die Annahme, es handle sich bei den Geistern im Gefängnis um gefallene Engel, würde eine Bezugnahme auf die Höllenfahrt Christi erst recht stützen. Gegen diese Auffassung des πορευθείς läßt sich auch nicht geltend machen, daß das ζωοποιηθεὶς πνεύματι, also die Bezugnahme auf die Auferstehung Jesu, vorher steht; denn Petrus hat nicht die Absicht, hier eine chronologische Reihenfolge einzuhalten; anderseits besaß Christus ohne Zweifel sein πνεῦμα, auch ehe er durch die Auferstehung wieder lebendig gemacht war. Ferner war es kein glücklicher Gedanke, den Inhalt der Verkündigung Jesu in Vers 17 angedeutet zu sehen; daß Jesus den gestraften Engeln die allgemeine Wahrheit verkündet habe: es sei besser, als Gutestuender denn als Missetäter zu leiden, ist eine unglückliche Annahme. Wenn von einer Verkündigung Jesu ohne nähere Bestimmung die Rede ist, muß man vielmehr annehmen, daß dieselbe mit seinem messianischen Erlöser- oder Richteramt unmittelbar in Verbindung steht.

Was die Adressaten der Predigt Jesu angeht, so ist von Dämonen, den Kindern der gefallenen Engel, im Texte des hl. Petrus gar keine Rede; sie werden auch in den genannten apokryphen

---

[1] 2 Petr 2, 4.

Quellen nicht in Gewahrsam gebracht und für das Endgericht aufbewahrt, sondern müssen sich zum Schrecken ihrer Väter gegenseitig ermorden, indem Gott das Schwert unter sie schickt[1]. Aber auch an die gefallenen Engel denkt Petrus nicht, sondern an das zur Zeit Noes lebende Menschengeschlecht; dieses, aber keineswegs jene Engel haben die Langmut Gottes erfahren; und die sündigen Menschen, nicht aber Engel bilden den natürlichen Gegensatz zu den acht Seelen, die in der Arche gerettet wurden. Allerdings ist πνεῦμα ein etwas ungebräuchlicher Ausdruck für die Seelen verstorbener Menschen, aber Gschwind gibt selbst zu, daß der Ausdruck πνεῦμα im Zeitalter Jesu auch zuweilen für die Seelen Abgeschiedener gebraucht wurde[2]. Die Ähnlichkeit, daß auch die gefallenen Engel nach den Apokryphen in einer Art φυλακή für das Endgericht aufbewahrt werden, erscheint mithin nicht hinreichend, um den hl. Petrus in eine Abhängigkeit von jener ungereimten Legende vom Engelfall zu bringen.

Was endlich den Zusammenhang der Stelle betrifft, so schiebt Gschwind den Vers 17, wonach es besser ist, als Unschuldiger zu leiden denn als Missetäter, zu sehr in den Vordergrund. Gewiß wird Christus als Beispiel angeführt für den leidenden Gerechten, der durch sein Leiden für sich und andere Herrlichkeit erworben; aber daß die Geister im Gefängnis denselben Satz nach der zweiten, negativen Seite beweisen sollen, ist wenig wahrscheinlich. Dann hätte ihre Strafe deutlicher bezeichnet werden müssen, und in der grammatischen Konstruktion des Satzes müßten sie Christus koordiniert erscheinen, während in Wirklichkeit Christus auch in Vers 19 Subjekt bleibt. Es ist viel wahrscheinlicher, daß die Geister im Gefängnis einen Gegensatz bilden sollen zu den ὑμᾶς in Vers 18, die Christus durch sein Leiden zu Gott führt; zu ihnen stehen dann wieder die acht Geretteten der Sündflut

[1] Jub. 5, 9. Hen. 10, 9.

[2] A. a. O. 111. Er findet sich in diesem Sinne z. B. Lk 23, 46: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist.“

im Gegensatz, und diese führen zurück zu den Adressaten des Briefes, die durch die Taufe, das Gegenstück der Wasser der Sündflut, gerettet werden. Der Gedankenzusammenhang bleibt so allerdings lose, aber das darf bei der Schreibweise des hl. Petrus nicht befremden, denn er liebt auch sonst, z. B. 1, 3 bis 12; 2, 1—10, eine lose Verknüpfung der Gedanken.

Auch in der Auffassung der Stelle 4, 5 f kann ich Gschwind nicht beipflichten. Der Beweis, daß die Formel κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς von geistig Lebenden und Toten zu verstehen sei, erscheint nicht stichhaltig. Daß ζῶντες und νεκροί zur Zeit Christi feststehende Ausdrücke für geistig Lebende und Tote gewesen seien, läßt sich schwerlich beweisen. Im Gegenteil, wo die Worte in übertragener Bedeutung vorkommen, da ergibt es sich entweder klar aus dem Zusammenhang, oder es steht ausdrücklich ein ἁμαρτίαις, παραπτώμασι[1] dabei. Übrigens ist der Sinn dieses in übertragener Bedeutung vorkommenden νεκρός nicht eigentlich „geistig tot", sondern: „dem Tode im Endgericht verfallen"[2]. Setzt man diesen Sinn in der Formel κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς ein, so ergibt sich eine wenig glückliche Tautologie, indem sowohl das κρῖναι wie das ζῶντας καὶ νεκρούς die Vergeltungsidee ausdrücken würden; „die mit Leben zu belohnenden und mit Tod zu bestrafenden richten" ergibt in der Tat keinen erträglichen Sinn. — Die gleiche Formel findet sich im NT noch 2 Tim 4, 1 und Apg 10, 42; während sich aus der ersteren Stelle nichts Sicheres für ihre Bedeutung schließen läßt, dürfte an der zweiten nur die wörtliche Auffassung zulässig sein, da im Verse vorher von der Auferstehung Christi von den Toten die Rede ist, hier also das νεκροί im buchstäblichen Sinne genommen werden muß. Die gleiche Auffassung legt Röm 14, 9 nahe, wo es heißt, daß Christus gestorben ist und wieder lebendig ward, damit er über Tote und Lebende herrsche. Wie vertraut dem

---

[1] Vgl. Eph 2, 1 5; Kol 2, 13.

[2] Cremer-Kögel, Biblisch-theologisches Lexikon der neutestam. Gräcität[10] (Gotha 1915) 744 f.

Urchristentum der Gedanke war, daß das Gericht auch über die längst Verstorbenen ergehen werde, lehrt Offb 20, 12—15, wo geschildert wird, daß das Meer und die Unterwelt ihre Toten herausgeben werden, damit alle gerichtet werden nach ihren Werken. Es wird daher dabei bleiben, daß auch an unserer Stelle die Lebenden und die Toten im eigentlichen Sinne genommen werden müssen und damit die Allgemeinheit des Gerichtes ausgedrückt werden soll, dem niemand entgehen kann. Sind aber in 4, 5 die Toten im eigentlichen Sinne zu verstehen, dann gilt das auch von Vers 6; auch hier ist von wirklich Verstorbenen die Rede, denen das Evangelium gepredigt worden ist.

Um nun zu einem positiven Vorschlag für das Verständnis zunächst von 4, 6 zu kommen, so scheint es mir am besten, unter den Toten in Vers 6 die bereits verstorbenen Christen zu verstehen. Wir wissen ja aus dem ersten Thessalonicherbrief, daß die Christen sich Sorge machten über das Schicksal derjenigen ihrer Mitbrüder, die bereits gestorben waren, ohne die Parusie erlebt zu haben. Diese Sorge ist psychologisch sehr begreiflich, da der Tod mit seinen Schrecken und der nachfolgenden Verwesung die Christen ebensowenig verschonte wie die Heiden, und anderseits die Apostel über den Zustand der verstorbenen Gerechten bis zur Parusie des Herrn wenig gesagt hatten. Ähnlich wie Paulus im ersten Thessalonicherbrief benützt der hl. Petrus die Gelegenheit, die Christen über diesen Punkt zu trösten. Sie sollen in dem Tode dieser Mitbrüder ein Gericht sehen, dem sie nach Menschenart wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit unterlagen; der Gedanke, daß auch die zum Hause Gottes Gehörigen ein strenges Gericht durchmachen müssen, ist ja, wie 4, 17 zeigt, dem hl. Petrus auch sonst vertraut. Der Glaube jener Verstorbenen an das Evangelium aber wird bewirken, daß sie schon jetzt, trotzdem sie dem Leibe nach gestorben sind, im Geiste ein gottähnliches Leben führen und dasselbe erst recht erhalten werden, wenn der Gerichtstag kommt. Diese Auffassung, die neuerdings von

P. Dausch betont wurde[1], schaltet also bei 4, 6 den Gedanken an die Niederfahrt Christi aus. Dagegen scheint mir dieser bei 3, 19 f nicht wegdisputiert werden zu können. Dausch denkt bei der Predigt Jesu vor allem an seine Auferstehung, die seinen Sieg über die bösen Geister und die prinzipielle Überwindung aller überirdischen, gottfeindlichen Mächte zum Ausdruck gebracht habe. Aber diese Auffassung scheitert, abgesehen davon, daß sie jene oben zurückgewiesene Deutung der Geister auf gefallene Engel zugibt, an dem πορευθείς. Die Auferstehung Jesu kann man unmöglich als ein πορεύεσθαι bezeichnen. Da auch die Himmelfahrt, wie oben gezeigt, nicht damit gemeint sein kann, so wird es das Natürlichste bleiben, darin die Höllenfahrt Christi zu sehen. Hier ist nun zu beachten, daß zur Zeit der Apostel die Teilung der Unterwelt in Vorhölle, Fegfeuer und eigentliche Hölle keineswegs so klar ausgedacht war, wie uns das heute geläufig ist; bei den Juden wurde das alles mit dem einen Wort Scheol bezeichnet, ähnlich wie auch in dem uralten Offertorium der Totenmesse der Tartarus und das Infernum die gesamte Unterwelt bezeichnen dürfte. So scheint es mir auch nicht im Sinne des Apostels zu liegen, wenn man gar zu genau fragt, in welchen Teil der Unterwelt Christus hinabstieg. Er ging eben in das Totenreich und konnte dort ebensogut zu den Verdammten wie zu den Gerechten reden. Das erstere scheint mir nun hier angenommen werden zu müssen. Christus erschien nach seinem Tode in der Unterwelt, verkündete dort den Flutsündern ihre ewige Verdammnis und übte so bereits sein Richteramt aus, das er durch sein Leiden sich verdient hatte. Wir hätten also bei den Geistern im Gefängnis nicht an bekehrte und gerettete Flutsünder zu denken, sondern, wie es viel natürlicher ist, an verdammte. Die Verkündigung Christi an sie, die im Text ganz unbestimmt gelassen ist, wäre nicht eine Heilsbotschaft, sondern ein richterliches Verdammungs-

---

[1] ThR 1912, Sp. 366.

urteil, in welchem sich erstmals die Herrschaft Christi über Lebende und Tote kundgibt, die er zum Lohne für sein unschuldiges Leiden sich erworben. Wir hätten mithin in Vers 19 f eine gradlinige Fortsetzung des im vorhergehenden Verse begonnenen Gedankens von der durch Leiden verdienten Verherrlichung Christi, und darauf eben kommt es Petrus an. Daß Christus durch sein unschuldiges Leiden für sich selbst Herrlichkeit erworben hat, das soll auch den Christen zeigen, daß sie selig zu preisen sind, wenn sie unschuldig leiden müssen. Hier liegt das tertium comparationis zwischen Christus und den angeredeten Gläubigen, nicht aber in der Heilswirkung des Leidens Christi für andere, am wenigsten für die Sünder der Flut[1].

Übrigens ist diese Auffassung nicht neu; nach Vrede ist sie von einigen Vätern vertreten worden; unter älteren Katholiken findet sie sich bei Angelus Paz (De symbolo lib. 7); sie war Regel bei den Protestanten des 16. und 17. Jahrhunderts und wird auch heute von namhaften Protestanten wie Spitta, Harnack vertreten. Gschwind hat ihr vorgearbeitet durch den Nachweis, daß κηρύσσειν nicht notwendig eine Heilsbotschaft bedeuten muß.

Bei dieser Auffassung wäre der Zusammenhang der ganzen Stelle folgender: Christus wird hingestellt als Beispiel und Vorbild des unschuldig Leidenden, der durch sein Leiden große Herrlichkeit erworben hat. Zum Lohne für seine Geduld ist er von den Toten auferweckt und wieder lebendig gemacht worden, er hat seine Gläubigen zu Gott hinführen können und ist auch bereits als Richter aufgetreten, indem er jenen Sündern, die durch das größte Strafgericht Gottes im Alten Bund, die Sündflut, aus dieser Welt hinweggerafft wurden, ihre ewige Verdammnis verkündigte. Diese Erinnerung führt den Apostel auf die acht Gerechten, die in der Sündflut gerettet wurden und die ein Vorbild der Christen sind, welche, durch das

[1] Vgl. Gschwind a. a. O. 106—109.

Wasser der Taufe rein gewaschen, im großen Endgericht siegreich bestehen werden.

Die Taufe aber hat ihre Kraft aus der Auferstehung Jesu, und damit wird der Gedanke an die Verherrlichung Jesu wieder aufgenommen, die er durch sein Leiden sich erworben hat; nachdem er in die Unterwelt abgestiegen war, ist er in den Himmel aufgefahren und sitzet zur Rechten des Vaters, wo ihm selbst die Engel des Himmels unterworfen sind. Dann wird zusammenfassend mit 4, 1 das Bild des leidenden Christus nochmals aufgegriffen; die Ermahnung geht jetzt aber nicht so sehr auf Geduld im Leiden, als auf Meiden der heidnischen Laster, und das mag dadurch veranlaßt sein, daß vorher die Taufe als ein Bitten um ein gutes Gewissen an Gott dargestellt war; so wird zugleich auf 3, 16 Bezug genommen, wo das gute Gewissen als Vorbedingung einer wirksamen Verteidigung der Christenhoffnung hingestellt war.

Gewiß schwinden auch bei dieser Deutung der Stellen 3, 19 f und 4, 6 nicht alle Schwierigkeiten. Es bleibt rätselhaft, weshalb die Strafankündigung an die Geister im Gefängnis nicht deutlicher ausgedrückt wird; die νεκροί in 4, 6 müssen — logisch gesprochen — in sensu diviso aufgefaßt werden, und man wundert sich über deren unbestimmte, artikellose Stellung. Allein unsere Deutung hat den Vorzug, daß sie keinerlei willkürliche Eintragungen in den Text bringt, daß sie mit dem sonstigen Gedankeninhalt des Briefes sowie des ganzen NT im besten Einklang steht und an unserer Stelle einen zwar nicht streng logisch aufgebauten, aber immerhin lückenlosen Zusammenhang bietet.

Bibliographische Notizen[1].

(Das Erscheinungsjahr 1924 und das Format 8⁰ ist bei Büchern weggelassen.)

A. Literatur, die AT und NT zugleich umfaßt.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie, Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen zugleich Berührendes.

Orientalische Bibliographie [s. BZ 15, 35], Jahrg. 25 (für 1911), Heft 3 (Schluß) (283—427. B. 1922, Reuther): S. BZ 15, 236.

Generalindex (AmJTh 24, 529—629): Da AmJTh im Journal of Religion aufgeht, werden die in den 24 Bden erschienenen Artikel usw. noch einmal alphabetisch zusammengestellt.

Greek *and Latin illuminated manuscripts X—XIII centuries in Danish collections* (fol. VI u. 51 mit 64 Taf. Kopenhagen 1921, Aage Marcus): Darunter befinden sich einige Biblica.

Warner, G. F., and **J. P. Gilson,** *Catalogue of western Mss in the Old Royal and King's Collections.* 4 Bde (fol. XLIV u. 360; VII u. 402; IX u. 384; XI u. 125 Taf. Ld. 1921, Brit. Mus.).

Calwer *Bibelkonkordanz oder vollständiges biblisches Wortregister.* Hrsg. vom Calwer Verlagsverein. 3., verb. Aufl. (IV u. 1456. Stuttgart 1922, Calwer Vereinsbuchh.).

Bricout, J., *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses. Écriture sainte. — Apologétique. — Théologie dogmatique, morale, ascétique et mystique. — Liturgie. — Droit canonique. — Droit civile ecclésiastique. — Droit des gens. — Histoire des religions. — Histoire et géographie ecclésiastiques. — Patrologie. — Hagiographie. — Philosophie. — Questions politiques, économiques, sociales. — Instituts religieux. — Œuvres catholiques. — Éducation. — Prédication. — Pratique pastorale. — Sciences. — Occultisme. — Littérature. — Arts d'église. — Musique sacrée.* Lief. 1—3: Aaron—Bernard (768 Kol. P. 1925, Letouzey).

D'Alès, A., *Dictionnaire apologétique de la foi catholique.* F. XVII—XX (bis Réforme) (P., Beauchesne): S. BZ 16, 97. Unter anderem ein Artikel von H. Hoepfl O. S. B., Pentateuque et Hexateuque, der seiner Introductio (s. BZ 16, 121) entnommen ist. Voraus steht als Begründung dafür, daß zum zweiten Mal die Frage behandelt wird, das Dekret des S. Officium, das Touzards Artikel „Moïse et Josuë" im gleichen Lexikon verurteilte (s. BZ 16, 167 190).

Hastings, J., *Encyclopaedia of religion and ethics.* XI u. XII: Sacrifice bis Zwingli (XX u. 916; XXIV u. 876. Edinburgh 1921/22, Clark. Je *s* 35.—): S. BZ 16, 97.

Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung. Supplementband IV: Abacus—Ledon, mit Anhang: Delphoi (1440 Sp. Stuttgart, Metzler): S. BZ 16, 97.

---

[1] Wegen der andauernden schwierigen Verhältnisse war manche Literatur nicht erreichbar. Infolge Raummangels mußte auch vom Erreichbaren vieles übergangen und der Bericht möglichst knapp gehalten werden.

Williams, T. D., *A concordance of proper names in the Holy Scriptures* (1056. St. Louis 1923, Herder. $ 6.—).

Allgeier, A., *Religiöse Volksströmungen der Gegenwart.* Vorträge über die „Ernsten Bibelforscher", Okkultismus und die Anthroposophie R. Steiners in Verbindung mit J. Bilz, L. Bopp, K. Kistner, A. Müller und N. Straubinger hrsg. (Hirt u. Herde, Beitr. z. zeitgem. Seelsorge. Hrsg. vom Erzb. Missionsinstitut zu Freiburg i. Br., 12. Heft: VIII u. 154. Freiburg i. Br., Herder): 1. Allgeier, Zukunftserwartungen auf Grund der Bibel in alter und neuer Zeit (S. 1—26). Gibt interessanten Einblick in den Einfluß, den die Zeitexegese auf die beherrschenden Zeitströmungen ausübte. 2. Müller, Die „Ernsten Bibelforscher" und ihre Behauptungen (S. 27—54). 3. Bilz, Die „Ernsten Bibelforscher" und die letzten Dinge (S. 55—85). Auch diese beiden Beiträge beschäftigen sich kritisch unter anderem mit den biblischen Unterlagen, aus denen diese Sekte ihre Anschauungen abzuleiten suchte. 4. Kistner, Unsere Seelsorge und die Sekten (S. 87—99). 5. Straubinger, Okkultismus und Spiritismus (S. 101—123). 6. Bopp, Die Theosophie der Gegenwart und das anthroposophische Schisma (S. 125—151). Register.

Barth, K., *Das Wort Gottes und die Theologie.* Gesammelte Vorträge (212. München, Kaiser): U. a. Die neue Welt in der Bibel (S. 18—32), Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke (S. 70—98; vgl. BZ 16, 97).

Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte* (XVI u. 378. Bonn 1922, Marcus): Die Jahreszahl der Veröffentlichung ließe schon errechnen, daß dieses Werk unter den ungünstigsten äußern und innern Umständen geschaffen werden mußte, auch wenn es B. nicht im Vorwort betonen und belegen würde. Um so mehr wird man den Erfolg anerkennen, den B.s unermüdliche Arbeitskraft und ungewöhnliche Belesenheit erreicht hat. Es ist eine zu bescheidene Selbsteinschätzung, wenn er sein Buch erst später zur syrischen Literaturgeschichte ausbauen will. B. hat eine Materialsammlung im umfassendsten Sinne geschaffen. Wo man das Buch aufschlägt, begegnet man erschöpfender Aufklärung über Handschriftenbestand und Literatur. Wenn die großen Entwicklungslinien der syrischen Literatur dabei in den Hintergrund gedrängt werden, so sind sie doch vorhanden und klären über die Geschichte dieser Literatur viel besser auf als Duval, von Wright nicht zu reden. Was B. es ermöglichte, auf verhältnismäßig engem Raume so viel Material zusammenzustellen und so viel orientierende Winke und Bemerkungen unterzubringen, dankt er der knappen Darstellung, die er in der Bibliographie des Ochr ausprobiert hat. Die Technik ist ungemein sorgfältig überlegt und ausgedacht. Was das Buch für den Exegeten wertvoll macht, ist die große Zahl von Bibeltexten und Bibelerklärungen, welche die syrische Literatur hervorgebracht hat, von der jüdischen, wohl schon vorchristlichen Pešitto des AT bis zu den letzten Vertretern der syrischen Exegese. Nachdem Wright schon veraltet, Duval verhältnismäßig kurz gehalten ist, wird jeder mit Dank die neue syrische Literaturgeschichte gebrauchen und sich der zuverlässigen und sichern Führung B.s anvertrauen.

Festgabe *Nikel.* Biblische Zeitfragen, 11. Folge, hrsg. von P. Heinisch und I. Rohr, Joh. Nikel zu seinem 60. Geburtstage gewidmet (Münster, Aschendorff. *M* 5.40): P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (64 S.). — N. Peters, Die Leidensfrage im AT (96 S.). — A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuelbüchern (48 S.). — I. Rohr, Das Gebet im NT (48 S.). — A. Eberharter, Sünde und Buße im AT (68 S.).

Furlani, G., *Il manoscritto siriaco 9 dell' India Office* (Riv. di studi or. 10, 315—320): Gibt den Inhalt der 444 Blätter an, darunter Nr 6: „Miscellanea über das AT und NT (f. 50^{b}—52^{b}). 34: Über das Bundeszelt (f. 189^{b}). 42: Erklärung von biblischen Namen usw. (f. 199^{b}—203^{b}). 45: Scholien

zur Hl. Schrift (f. 222ª—240ª, hrsg. von G. Hoffmann, Opuscula Nestoriana, 1880, 122—163). 49: Über die Silberlinge des Judas (f. 242ª—243ª). 50: Über schwierige Namen des AT (f. 243ª—261ᵇ; s. Hoffmann a. a. O. 85—122). 63: Über Lesung der Hl. Schrift (f. 324ᵇ). 64: Warum Adam das Paradies verließ (f. 325ᵇ). 74: Über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (f. 414ᵇ).

Haupt, P., *Hidalgo and Filius Hominis. — Greek sīrós, silo and sōrós, stack. — Asmodeus* [Tob 3, 8]. — *The Last Supper. — He, who runs may read* [Hab 2, 2ᵇ]. — *The son of man = hic homo = ego* (JbL 40, 166—183).

De Lagarde, P., *Schriften für das deutsche Volk.* I. Bd: *Deutsche Schriften.* Mit einem Personen- und Sachverzeichnis. II. Bd: *Ausgewählte Schriften.* Als Ergänzung zu Lagardes Deutschen Schriften, zusammengestellt von P. Fischer. Mit einem Personen- und Sachverzeichnis (520; XVIII u. 301. München, Lehmann): Aus dem II. Bd ist zu erwähnen: Überblick über Paul de Lagardes Lebensgang (S. xiii—xviii). Über einige Berliner Theologen, und was von ihnen zu lernen ist (27—89); darunter befinden sich einige persönliche Notizen über den atl Theologen De Wette. Von dem Abschnitt „Aus dem Gelehrtenleben Lagardes" kommt in Betracht: AT, Septuaginta (107—165). Judentum (191—219).

Lattey, C., *The religion of the Scriptures. Papers from the Catholic Bible Congress held at Cambridge, July 16—19, 1921* (IX u. 106. Cambridge 1921, Heffer. *s* 3.6): Inhalt der Vorträge: I. Inspiration by J. P. Arendzen and R. Downey. II. The Mosaic Law by T. E. Bird. III. The Prophets by C. Lattey. IV. Christ in the NT by C. C. Martindale. V. The organized church in the NT by R. A. Knox. VI. St. Jerome the interpreter by W. Barry. VII. The genesis of a myth: a note on the supposed origin of Tobit by L. C. Casartelli. Außerdem berichtete Kardinal Gasquet auf dem Kongreß über die Revision der Vulgata (nach Bb 2, 506 f).

Palästinajahrbuch *des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem.* Hrsg. von G. Dalman. 20. Jahrg. (1924) mit Register für Jahrg. 11—20 (116. B., Mittler): G. Dalman, Daß und wie wir Palästinaforschung treiben müssen (S. 5—22). A. Alt, Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis' IV. (S. 22—41): Nach den sechs 1918 neu erworbenen Keilschriftbriefen aus Tell el-Amarna im Louvre. G. Dalman, Durch die ägyptische Wüste nach Palästina (S. 41—68): Auf dem „Wege zum Lande der Philister" (Ex 13, 17) mit der neuen Bahnlinie unter Erinnerungen an alte Stätten und Ereignisse. — G. Dalman, Zum Toten Meer und zum Jordan (S. 69—76) mit 4 Tafeln. — Bd 17 (1921), 18/19 (1922/23) (103; 106 mit 2 Taf. Ebd. 1922/23): S. BZ 16, 98 f.

Saintyves, P., *Essais de folklore biblique. Magie, mythes et miracles dans l'AT et le NT* (4°. XVI u. 483. P. 1923, Nourrey).

Schembari, G., *La scienza orientale e la mitologia. La Bibbia e la teologia. La scrittura e la storia primitiva* (Turin 1922, Bocca).

Schild der Wahrheit. *Volksblatt zur Lehr und Wehr* (Zweimonatsschrift). 1. Jahrg., Nr 1 (24. Kehl [Baden], Verlag „Kirche und Gegenwart"): Zur Abwehr der Sekte der „Ernsten Bibelforscher". — Auch zwei Flugschriften: „Die Bibel gegen die ‚Ernsten Bibelforscher'" (8 S.) und „Bibelforscher oder Katholik?" dienen dem gleichen Zweck.

Aus Schrift und Geschichte. *Theologische Abhandlungen,* Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern (219. Stuttgart 1922, Calwer Vereinsbuchh. *M* 1.—): Unter andern Holl (s. unten S. 198) und Schmitz (s. unten S. 169).

Teologiska Studier. *Tillägnäde Erik Stave på 65-årsdagen den 10. Juni 1922 av kolleger och lärjunger* (359. Upsala 1922, Almqvist): G. Aulén, Bör gamla Testamentet uteslutas ur kanon? (S. 1—10). E. Briem, Sumerer och Semiter in Babylonien (37—41). S. Herner, Vilken betydelse har

Palestinas naturhaft för Israels religion? (58—66). E. Lehmann, Jahvistens tanke (220—231). E. Morbeck, Till frågan om de semitiska svaga verbens natur (270—283). S. v. Engeström, Den pomersk-katolska inspirationslären och den kritiska bibelforskningen (298—306). S. Linder, Utsikten fråm Tekoa (338—340). E. v. Döbeln, Verzeichnis der Schriften Staves. — Außerdem sind nach ThLz 48, 2, 31 f noch Abhandlungen zum NT enthalten: E. Eidem über Paulus; J. Lindblom über Mt 1, 1; A. Kolmodin über Röm 3, 21—26; J. Lundberg über Unechtheit von Kol; E. Aurelius über die Caesarea-Philippi-Perikope bei Mk; T. Andrae über Mt 18, 10.

A volume *of oriental studies,* presented to E. G. Browne on his 60th birthday (7. Febr. 1922). Ed. by T. W. Arnold and R. A. Nicholson (VIII u. 499. Cambridge 1922, Univ. Press): Unter anderem Asín Palacios, Influencias evangélicas en la Literatura religiosa del Islam (8—27). J. Guidi, Particelle interrogative e negative nelle lingue semitiche (175—178).

Synave, P., O. P., *Le 5e congrès international des sciences historiques* (Rb 32, 416—425): 8.—15. April 1923 zu Brüssel; S. berichtet über die Vorträge, welche unter anderem sich erstreckten auf Ausgrabungen in Ur und Eridu, die geschichtlichen Kenntnisse der alten Ägypter, die Lagiden, den Tod des Sohnes Antiochus' d. Gr. (Frühjahr 192, nach E. Cavaignac), neue Fragmente des Hammurabikodex, Novatian und die Itala, das ntl, byzantinische und moderne Griechisch.

Norsk Teologi *til Reformationsjubilaeet 1917.* Avhandlinger av S. Michelet, S. Mowinckel, L. Brun, O. Moe, A. Fridrichsen, J. Ording, C. Ihlen, H. Ording og minder fra Jubilaeet 1817 ved O. Kolskerd (V u. 368. Kristiania 1917, Grøndahl): S. Michelet, Om literaer komposition i de gammeltestamentlige skrifter. Til belysning av profetskrifternes literaerkritiske problemer (1—12; s. BZ 15, 249). S. Mowinckel, Tronstigningssalmerne og Jahves tronstigningsfest (13—79; s. BZ 15, 283). L. Brun, Urmensghetens Kristustro (80—128). O. Moe, Luthers yndlingsord i Romer brevet. Kap. 1, v. 17. Undersøkt (129—147). A. Fridrichsen, Evanglium, Irenaeus. — Hippolit. — Novatian (148—176).

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Arnold, W. R., *Observations on the origins of the Holy Scripture* (JbL 42, 1—21): Der Begriff „Heilige Schrift" wurzelt im Judentum und ging von ihm auf Christentum und Muhammedanismus über. Schon 100 Jahre vor Josias begannen die prophetischen Schriften als göttliches Offenbarungswort zu bestehen, und mit dem Dt fing das von den Priestern betreute Gesetz an, als inspirierte göttliche Offenbarung ins Dasein zu treten.

Barclay, G., *The making and meaning of the Bible* (168. Ld. 1923, Stud. Chr. Movement. *s* 4.—): Für Nichttheologen werden die Ergebnisse des neuzeitlichen Bibelstudiums dargelegt (nach Interpreter 20, 151).

Cereseto, J. H., *Introductio generalis in sacros U. T. libros 1, 2* (112. Asti 1921, Tipogr. populare).

De Castro, F. M., *Introductio generalis in Sacram Scripturam* (VIII u. 516. Vallisoleti 1922. *P* 15.—).

Grammatica, L., e **G. Castoldi,** *Manuale dèlla Bibbia* (16°. XX u. 410. Mailand, Hoepli): Einleitung in weiterem Sinne (mit biblischer Geschichte, Geographie und Archäologie), vorwiegend für Laien bestimmt (nach Bb 5, 207 f).

Grannan, C. P., *A general introduction to the Bible.* 4 Bde (XXV u. 226; 171; 232; 202. St. Louis 1921, Herder. $ 8).

Höpfl, H., O. S. B., *Introductionis in sacros utriusque testamenti libros compendium.* II. *Introductio generalis* (320. Rom 1922, Alfieri): S. BZ 16, 121 218. Damit ist in kurzer Zeit das knapp gefaßte, aber ungemein

inhaltsreiche Handbuch abgeschlossen. In dieser allgemeinen Einleitung kommt naturgemäß das Übergewicht bibliographischer Vollständigkeit gegenüber den sachlichen Fragepunkten noch mehr zur Geltung als in den übrigen Teilen. Doch ist jede, auch an Bedeutung zurücktretende Frage berührt und bibliographisch illustriert, wobei man kaum einen, wenn auch abgelegenen Aufsatz von irgend einer Bedeutung vermißt. Nur S. 78 fehlt jede Andeutung über die Oden Salomos. Der Pentateuch der Samaritaner ist als Anhang zur samaritanischen Pentateuchübersetzung kaum richtig gewürdigt (190). S. 207 war Anlaß, von einigen Überresten der Hexapla zu reden. Im Kampfe mit dem hebräischen Druckfehlerteufel scheint häufig die Geduld des Verfassers unterlegen zu sein. Auch H. hält gleich Baumgarten die Bibelbulle Sixtus' V. für regelrecht publiziert (301). Doch genug von Einzelheiten! Angesichts des ungeheuren verarbeiteten Materials würde es einen falschen Eindruck erwecken, von unvermeidlichen Versehen ein Aufhebens zu machen. H. hat ein Handbuch geschaffen, welches eingehender über die Fragen der allgemeinen Einleitung unterrichtet als manche umfangreichere Werke.

Hoepfl, H., O. S. B., *Tractatus de inspiratione Sacrae Scripturae et compendium hermeneuticae biblicae catholicae* (282. Rom 1923, Alfieri).

Lattey, C., S. J., *First notions of Holy Writ.* For students, readers, enquirers (16°. X u. 112. Ld. 1923, Longmans. *s* 2.6): Aus Catholic World.

Lengle, J., *Geschichte der göttlichen Offenbarung.* Bibelkunde für Schule und Selbststudium. 4. u. 5., verb. Aufl. 8.—11. Tausend. Mit 4 Kärtchen (VIII u. 162. Freiburg i. Br., Herder. Geb. *M* 3.70): Vgl. BZ 15, 236 f. Die Veränderungen zielen hauptsächlich auf das Buch als Leitfaden für den Unterricht ab, der Verfasser hat aber auch die neuere Literatur über die ihm wichtig erscheinenden Punkte durchgesehen und so ein knappes und doch inhaltsreiches Lehrbüchlein für den Gymnasialunterricht geschaffen.

Nogara, G., *Nozioni bibliche proposte alla gioventù studiosa.* I. *Introduzione generale.* 4. ed. II. *Vangeli e Atti Apostolici.* 2. ed. (12°. 296; 288. Mailand 1921/22, Soc. ed. „Vita e Pensiero").

Rienecker, F., *Einführung in die Bibel.* 1 2 (1—96. Blankenburg 1923, Harfe).

Schumacher, H., *A handbook of Scripture study.* 1. *General introduction* (XV u. 281. St. Louis 1923, Herder. $ 2.—).

Steel, S., *The modern theory of the Bible* (146. Ld. 1923, Revell. *s* 5.—).

Troelstra, A., *Hoofdzaken van Bijbelkennis.* I: *Het OT.* 3. Aufl. II: *Het NT* 2. Aufl. (Amsterdam 1923, Bottenburg. *Fl* 1.80; 1.40).

Van Loon, H., *Story of the Bible* (452. Ld. 1923, Harrasp. *s* 12.6).

Wild, Laura H., *A literary guide to the Bible. A study of the types of literature present in the OT and NT* (XII u. 283. Ld. 1922, Allen. *s* 7.6).

Synave, P., O. P., *Le canon scripturaire de Saint Thomas d'Aquin* (Rb 33, 522—533): In einer 1912 neu veröffentlichten Vorlesung nennt Thomas zwar die Deuterokanonika „Apokryphen" wie Hieronymus, erkennt sie aber im Gegensatz zu diesem als inspirierte Schriften an.

Ackermann, H. C., *Reconceptualization as a principle of exegesis* (AthR 2, 71—73).

Girardi, J. B., *Elementa hermeneuticae biblicae scholis theologicis accommodata* (160. Padua 1923, Gregoriana. *L* 8.—).

Girgensohn, K., *Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung* (AelKz 55, 626—629 642—645 658—661 674—678).

Hoberg, G., *Katechismus der Biblischen Hermeneutik.* 2. u. 3., verm. Aufl. (Herders theologische Grundrisse: 12°. X u. 50. Freiburg i. Br. 1922, Herder. *M* 1.20): 1914 erschien die 1. Aufl. (s. BZ 12, 279). Außer kleinen Zusätzen war an dem knappen, praktischen Büchlein nichts zu ändern. Die neuere Literatur ist ergänzt.

Holzmeister, U., S. J., *Das Kontrastbild in der Bibel* (ZkTh 48, 533 bis 565): Neben Vergleich, Metapher, Parabel und Allegorie gebraucht die Bibel auch den Gegensatz, das Kontrastbild, welches H. neu in die exegetische Betrachtung einfügen möchte. Er behandelt Begriff und Einteilung, unterscheidet parabelartige und allegorische Kontrastbilder, erörtert die Verbindung von Gleichnis und Gegenbild und belegt sie mit Beispielen aus dem AT und besonders aus dem NT.

König, E., *Sexuelle und verwandte moderne Bibeldeutungen* (71. Langens 1922, Beyer).

Kortleitner, F. X., *Hermeneutica biblica* (159. Innsbruck 1923, Rauch).

MacCormack, R., *The heptadic structure of Scripture* (Ld. 1923, Marshall. *s* 12.6).

Talon, F., *S. Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture?* (RchScr 12, 1—28).

Weller, G., *Das Problem des Denkens in seiner Anwendung auf die Bibel* (NkZ 33, 335—377).

Vgl. Michelet (S. 92).

3. Geschichte der Exegese (allg.chronol.). *Schriftstudium.*

Bartmann, B., *Lehrbuch der Dogmatik.* Sonderabdruck der Nachträge und Ergänzungen aus der sechsten Auflage des Werkes (S. 521—538. Freiburg i. Br. 1923, Herder. *M* —.60): Vgl. BZ 10, 286, wo von der 2. Auflage das wohlabgewogene exegetische Urteil des Verfassers hervorgehoben werden konnte. Auch diese wenigen Seiten der Nachträge zeigen, daß B. die neueren exegetischen Arbeiten verfolgt hat.

Burdach, K., *Einführende Worte nebst einer Abhandlung über die nationale Aneignung der Bibel und die Anfänge der germanischen Philologie* (Festschrift Eugen Mogk zum 70. Geburtstag, 19. Juli 1924 [XLVIII u. 652. Halle, Niemeyer] 1—14 231—334). — Gesondert erschienen (131. ebd.).

Littmann, E., *Morgenländische Wörter im Deutschen.* 2., verm. u. verb. Aufl. mit einem Anhang über die amerikanischen Wörter (XII u. 163. Tübingen, Mohr).

Neuß, W., *Katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei. Eine neue Quelle zur Geschichte des Auslebens der altchristlichen Kunst in Spanien und zur frühmittelalterlichen Stilgeschichte* (Veröff. d. roman. Auslandsinstituts in Bonn, Bd 3: 4°. 156. Bonn 1922, Schroeder. *M* 12.—). — Auch in spanischer Sprache erschienen (vgl. ThLz 49, 6, 117 f).

Panadès, M. M., *El estudio de la Sagrada Escritura según los Santos Padres* (12°. XV u. 297. Madrid 1921, Ilustr. del Clero).

Schramm, A., *Die illustrierten Bibeln der deutschen Inkunabel-Drucker* (4°. 24 mit 30 Abb. Lp. 1922, D. Mus. f. Buch u. Schrift). — **Ders.,** *Die Illustration der Lutherbibel* (4°. VIII u. 43 mit 284 Taf. Lp. 1923, Hiersemann).

De Faye, E., *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée.* I: *Sa biographie et ses écrits* (Bibl. de l'école des hautes études, Sciences religieuses, 37: X u. 243. Paris 1923, Leroux).

Meijboom, H. U., *Het Schrift-gebruik van Origenes* (NthSt 5, 24—30).

Wittig, J., *Des hl. Basilius d. Gr. Geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/5 im Anschluß an Isaias 1—16* (Breslauer Studien zur hist. Theologie I: VIII u. 90. Breslau 1922, Aderholz): Will den Kommentar als Nachschrift von Konferenzreden erweisen, die der Obermetropolit Basilius d. Gr. auf einer Winterreise im Pontus und in Dazimon 374/5 für bischöfliche und andere leitende Männer hielt. Außer dieser These, die für die Geschichte der Exegese von Bedeutung ist, bestrebt sich W.,

den Gedankenreichtum des Kommentars für praktische Zwecke möglichst auszuschöpfen.

Cavallera, H., *Saint-Jérôme. Sa vie et son œuvre.* Ière partie, tom. I u. II. (Spicilegium Lovanense, Études et documents, fasc. 1 u. 2: X u. 344; 230. Löwen 1922, Bureau du Spicilegium).

Moricca, U., *San Girolamo.* 2 Bde (Il pensiero cristiano 1 u. 2: 220; 290. Mailand 1922, „Vita e Pensiero").

Vaccari, A., S. J., *San Girolamo. Studi e schizzi in occasione del XV centenario della sua morte (420—1920)* (12°. 151. Rom 1921, Civiltà Cattolica): Zusammengestellt aus Civ. Catt. 1918—1921. Für die Exegese ist das Meiste bedeutsam. Ausdrücklich mit biblischen Fragen befassen sich die Kap. III: La correzione del NT (51—67) und V: La versione dell' AT (93—117).

Cavallera, F., *Saint Jérôme et la Bible* (BLe 1921, 214—227 263—284).

Kent, W. H., *St. Jerome and the Bible* (Tablet 1921, 1 u. 2).

Adamo, G. d', *L'opera esegetica di S. Girolamo* (Riv. di Apol. crist. 1921, 1, 235—260).

Koester, W., *Hieronymus: des Schrifterklärers Werdegang* (Stimmen der Zeit 100, 335—342).

Valente, F., *Girolamo e l'Enciclica „Spiritus Paraclitus" del S. Pontefice Benedetto XV sulla Sacra Scrittura* (XV u. 214. Rom): Mit Vorrede von Vaccari (nach Sc 5. S. 21, 473).

Tourscher, F. E., *The Bible school of St. Jerome* (Eccl. Rev. 64, 348—365).

Venturi, A., *L'arte e San Girolamo.* Con 254 illustrazioni (4°. 301. Mailand, Treves).

Lippl, J., *Der Islam nach Entstehung, Entwicklung und Lehre* (Sammlung Kösel Nr 92: 12°. 99. Kempten, Kösel): Auch der Exeget braucht immer wieder Kenntnis der arabischen Sprache, Religion und Kultur. Der Islam ist zwar eine nachchristliche Entwicklung der religiösen Kultur der Araber, aber vielfach noch mit den Voraussetzungen aus biblischer Zeit verknüpft. Solche Voraussetzungen sind das altarabische, vor- und außerbiblische Volkstum, das Judentum und das Christentum. In knappem Stil faßt L. in dem kleinen Bändchen ungemein vieles zusammen, was für biblische Studien dienlich ist. Die Lehre des Islam ist nicht bloß in dem ihr eigens gewidmeten kurzen Abschnitt behandelt, sondern auch schon bei der geschichtlichen Entwicklung des Islam. Es wäre der Mühe wert gewesen, ein kleines Register an die Literaturangaben anzufügen, um den reichen Inhalt auch bei gelegentlichem Bedarf bequem verwendbar zu machen. Das wohlabgewogene Urteil L.s über den religiösen und kulturellen Wert des Islam ist nicht günstig.

Ritson, J. T., *Bible among Moslems* (Moslem World 1922 Apr.).

De Matteo, J., *Il „Tahrif" od alterazione della Bibbia secondo i Mussulmani* (Bessarione 1922 Jan.-Aug.): Die Nichtmuhammedaner besitzen die echte und unveränderte Bibel, erklären sie aber nicht nach biblischen Gesetzen oder falsch (nach Sc 5. S. 23, 134).

Horovitz, J., *Biblische Nachwirkungen in der Sira* (Islam 12, 184 ff).

Vaccari, A., S. J., *L'editio princeps del commento di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario* (Bb 5, 183—191): V. weist auf eine neue editio princeps von 1508 in der Bibliothek des Bibelinstituts hin.

Pelster, F., *Exegetische Schriften des Alexander von Hales* (Bb 2, 453 bis 457; 3, 209—211).

Pelster, F., *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin* (Bb 3, 328—338; 4, 300—311).

Vitti, A. M., S. J., *De S. Thoma s. Scripturae interprete* (VD 4, 153—159): Auch in der Exegese sei Thomas Meister.

Reville, J. C., *Luther and the Bible* (America 1922, 9. Dez., 177—179).

Urriza, J. de, *Méritos escriturísticos del Beato Roberto Belarmino, S. J.* (Estud. ecl. 2, 236—251).

Crannell, P. W., *The Bible in Shakespeare* (PrthR 19. 309—328).

Niven, D. W., *George Fox and the Scriptures* (Exp 9. S. 2, 46—56).

Blau, A., *Goethe und die Bibel II* (Jeschurun 11, 12—33).

Kroon, J., *Het bijbelverhaal en de visioenen van A. C. Emmerich* (Studiën 56, 101).

Richen, L., *Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der Anna Katharina Emmerich* (BSt 21, 1: 75. Freiburg i. Br. 1923, Herder): R. untersucht die Zuverlässigkeit dessen, was die Seherin bzw. doch ihr Interpret Brentano über biblische Schauplätze und Vorgänge berichten, auf Grund seiner selbstgewonnenen Orts- und Sachkenntnisse. Er gruppiert die Einzelheiten zusammen: weltliche Wissenschaften, Topographie Palästinas, Text der Bibel, Vorliebe für bestimmte Dinge, Hang zum Sonderbaren und Wunderbaren, Verhältnis zu andern Seherinnen. Das Ergebnis wird nicht unerwartet kommen: höherer Ursprung ist ausgeschlossen. Die schwierige wirtschaftliche Lage gestattete dem Verfasser nur einen Teil seiner Studien und den nur in knappster Form zu veröffentlichen. — Vgl. dazu W. Hümpfner, O. E. S. A., Übersicht über die Literatur über Anna Katharina Emmerich (ThG 16, 455—482): Besonders S. 468 f. Zur Frage des Grabes der Gottesmutter zu Ephesus ist Foncks Artikel in den Stimmen aus Maria-Laach (49 [1895], 69 ff) anzuführen.

Jud, R., O. S. B., *Erinnerungen an Daniel Bonifatius von Haneberg* (Bened. Monatschr. 4, 241—251).

Hashagen, F., *Wilhelm Walter* (AelKz 57, 420—422 438—441 452—455): † 24. IV. 1924. Verfasser von: Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters (1889).

Hansen, P. G., *Sören Kierkegaard og Bibelen* (295. Kopenhagen, Haase. *Kr* 8.50).

Rivière, J., *Une curieuse anticipation de l'Encyclique „Providentissimus"* (RvScr 1, 149—151).

Moreno, A., *El pensamiento de S. S. Benedicto XV sobre lectura de los libros sagrados* (Ciud. de Dios 123, 41—47).

Burkitt, F. C., *The old lectionary of Jerusalem* (JthSt 24, 415—424): Zu Baumstark (s. BZ 16, 108).

García, L. J., *Los estudios bíblicos en el siglo de oro de la Universidad Salmantina* (86. Salamanca 1921, Calatrava).

Vogels, J., *De nieuwe stichting van het Pauselijk Bijbel-Instituut te Jerusalem* (Studiën 94, 73—77).

Pope, H., *The teaching of Scriptures in seminaries* (Eccl. Rev. 64, 493—511; 65, 63 f).

Zweite Lektorenkonferenz *der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie.* Breslau-Kattowitz, 7.—10. August 1923 (IV u. 99 mit 2 Tabellen. Fulda, Kloster Frauenberg): IV. Theologie. 1. Umfang und Verteilung des atl Lehrstoffes (Th. Paffrath). 2. Bedeutung und Ziel des ntl Bibelstudiums und seine Methode im allgemeinen (B. Zimolong). 3. Die homiletische Exegese in unserem Studienbetrieb (T. Soiron). 4. Das biblische Seminar (D. Becker) (S. 50—99). — Dazu **A. Allgeier,** *Das biblische Studium auf den Hochschulen der deutschen Franziskaner* (Köln. Volksz. 1924, Nr 482 [26. VI.]): Nimmt kritisch dazu Stellung und betont unter anderem stark die Notwendigkeit hebräischer Sprachkenntnisse.

The hundred and eighteenth report *of the British and foreign Bible Society.* With appendix and a list of subscribers and benefactors. MCMXXII (XX, 383 u. [212]. Ld. 1922, The Bible House. *s* 1.—).

Thomsen, P., *Eine neue Orient-Gesellschaft in Palästina* (ZdPV 47, 186—190): Über die Palestine Oriental Society, seit 1920, deren Organ, Journal of the Pal. Or. Soc., seit Okt. 1920 erscheint.

W. L., *Bundestagung der deutschen Mädchenbibelkreise* (AelKz 57, 424 f): Vgl. BZ 16, 105.

Gutfleisch, R., *Der Internationale Verein Ernster Bibelforscher.* Eine Kritik (23. Karlsruhe 1922, „Badenia"): Gemeinverständliche und kurze Geschichte der Sekte, ihr Lehrsystem und hauptsächlich eine Kritik desselben an Hand eines richtigen Bibelverständnisses.

Heimbucher, M., *Die „Ernsten Bibelforscher" und ihre Bedeutung für Theologie und Seelsorge* (ThG 16, 255—266).

Lempp, R., *Wie treten wir den Sekten, besonders den Ernsten Bibelforschern, entgegen?* (Der Geisteskampf d. Gegenw. 60, 180—184).

Schlatter, W., *Bibel und „Christliche Wissenschaft"* (19. St. Gallen 1922, Buchh. d. Ev. Ges. *Fr* —.50).

Eakin, F., *Is Bible study identical with religious education?* (JR 3, 489—493): Kritisiert den biblischen Unterricht in seinen Kirchen. „Die Bibel ist ein Quellenbuch der Religion und Ethik, nicht ein Textbuch."

Fillion, L.-C., *L'étude de la Bible.* Lettres d'un professeur d'Écriture sainte à un jeune prêtre (366. P. 1922, Letouzey).

Hubi, J., *L'étude de l'Écriture sainte d'après l'Encyclique „Spiritus Paraclitus"* (Études 167, 5—13).

Hüllen, F., *Auf dem Wege zur deutschen Einheitsschulbibel* (Pb 33, 389—394).

Kaltenbach, K., *Noch mehr Hl. Schrift* (Oberrhein. Pastoralbl. 22, 77—79).

Perchè *è proibita la lettura delle „Bibbie" dei protestanti?* (Fides 24, 3—9).

McFadyen, J. E., *The interest of the Bible* (Ld., King. *s* 5.6).

Margolis, M. L., *Our own future. A forecast and a programme* (JbL 43, 1—8): Über den Fortgang der biblischen Studien. — Vgl. ***Montgomery,*** *Present tasks of American biblical scholarship* (ebd. 38, 1—14).

Markham, M. E. and **F. A.,** *How shall I study my Bible?* (XV u. 324. Ld. 1923, Thynne. *s* 5.—).

Panadès, M. M., *De lectione et studio S. Scripturae penes religiosos* (Comm. pro religiosis 1, 183—185 279—287 374—380; 2, 52—58 85—89 154—156 186—188 234—245 307—312 343—347 375—380; 3, 113—121 178—183 229 f 277—280 346—358; 4, 20—25 53—56 82—88 149—156).

Rossi, M., *La Bibbia nell' insegnamento religioso: Come la storia e la scienza delle religioni dovrebbero contribuirvi* (Bilychnis 22, 100—108).

Stingeder, F., *Die homiletische Fülle der Hl. Schrift in thematischen Homilien dargetan zum Studium und Gebrauch.* 1. Heft (84. Linz, Preßverein).

Thiele, W., *Erziehung zum häuslichen Bibellesen* (AelKz 57, 360 f 373—377).

Thurston, H., *Bible reading and Bible prohibition* (Month 138, 150—160).

Vgl. Barry (S. 91).

4. *Bibelkritik.*

Baun, F., *Hundert Ehrenzeugnisse für die Bibel* (40. Stuttgart 1922, Quell-Verl. d. Ev. Ges.).

Best, N. R., *Inspiration. A study of divine influence and authority in the Holy Scriptures* (160. Ld. 1923, Oliphants. *s* 5.—).

Bukowski, A., *Nadprzyrodzony charakter Biblji [Der übernatürliche Charakter der Bibel]* (Przegl. Powsz. 1922, 401—419).

Colomer, B., *La Bibbia e le teorie scientifiche; la Chiesa custode infallibile delle divine Scritture; sua attitudine di fronte alla scienza.* 2. Aufl. (16⁰. 63. Rom 1923, Desclée).

Coulton, G. G., *The Roman Catholic Church and the Bible.* 2. Aufl. (56. Ld. 1921, Simpkin. *s* 2.—).

Craig, S. G., *The testimony of the Scriptures to their own trustworthiness* (PrthR 22, 303—325).

Dana, H. E., *The authenticity of the Holy Scriptures. A brief survey of the problems of biblical criticism* (X u. 93. N. Y. 1923, Doran. $ 1.—): Tritt vom konservativen Standpunkt für die Authentie ein (nach JR 3, 555).

Drum, W., *Biblical inerrancy* (Am. Cath. Quart. Rev. 45, 501—507).

Euringer, S., *Eine Enzyklika Benedikts XV. über die absolute Wahrheit der Hl. Schrift. (Die Hieronymus-Enzyklika „Spiritus Paraclitus" vom 15. Sept. 1920.)* (Deutsche Katholiken-Zeitung 5 [1921], Nr. 21 23—26): Erörtert den dogmatischen Teil der Enzyklika, in dem er den Streit der konservativen und fortschrittlichen Exegese zu Gunsten der ersteren entschieden sieht. Die Lehre von der absoluten Wahrheit der Bibel auch in profanwissenschaftlichen Dingen sei von jetzt an wenigstens eine doctrina theologice certa. Von besonderem Werte sind E.s Mitteilungen aus der Vorgeschichte der Streitfrage, die er der Übersetzung der Enzyklika vorausschickt.

Greene, W. B., jr., *The inspiration of the Bible* (PrthR 22, 235—276): Tritt für eine Inspiration ein, die mehr bedeutet als Glaubwürdigkeit.

Hodgkin, A. M., *The witness of archaeology to the Bible* (35. Ld. 1922, Morgan. *s* —.4).

Hoppeler, K., *Bibelwunder und Wissenschaft. Betrachtungen eines Arztes.* 4. Aufl. (101. Stuttgart 1922, Steinkopf. *M* 1.60): S. BZ 16, 107. Zu Gunsten der Wunder, auf denen der übrige Wert der Bibel beruht (nach ThLz 48, 16/17, 359).

[Keating, J.,] *Biblical Difficulties* (Month 138, 1—9).

Limbach, S., *Steine des Anstoßes. Allerlei Anstöße und Widersprüche in der Hl. Schrift und ein Versuch ihrer Lösung.* 2. Aufl. 4.—5. Tausend (IX u. 240. Basel, Majer. *Fr* 3.20).

Linder, J., *Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikts XV. „Spiritus Paraclitus"* (ZkTh 46, 254—277): Erläutert die Enzyklika und ergänzt sie auch (S. 273), weist nach, daß sie besonders die Leitgedanken L. Foncks bestätigt.

Mc Pheeters, W. M., *Biblical criticism proper. Criticism: the critical process* (Bs 79, 351—362): Begriffsbestimmung.

Meffert, F., *Bibel und Naturwissenschaft.* 101.—110. Taus. (16. M.-Gladbach 1920, Volksverein. *M* —.25).

Milligan, G., *The function of biblical criticism* (Exp 8. S. 22, 412—424): Anregungen über den wissenschaftlichen Betrieb der biblischen Studien.

Neppi Modona, A., *Critica biblica e archeologia* (Riv. trim. di studi filos. e relig. 4, 337—344).

Peters, N., *Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche* (ThG 16, 337—355): Faßt noch einmal zusammen, was er seit Beginn seiner exegetischen Tätigkeit bis jetzt, „wo die Schatten des Tages länger werden" (3. VIII. 24), gedacht, gelehrt und geschrieben hat. Zur Lösung der exegetischen Schwierigkeiten beruft P. sich unter anderem darauf, daß die Bücher nicht bloß ganz, sondern auch als Ganzes inspiriert seien. Bei Benützung von Quellenschriften kommt das jetzige Buch in Betracht. Stillschweigende Zitierungen und die Beachtung der literarischen Art ist auch durch die Enzyklika „Spiritus Paraclitus" nur abgelehnt, wenn diese Erklärungsarten „nimis facile" (das fehlt in der Übersetzung bei Herder) angewendet werden. Dann klärt er den oft mißverstandenen Ausdruck „relative Wahrheit". Die Naturanschauung des Altertums ist für den hl. Schriftsteller Ausdrucksmittel für seine Aussagen; sie gehört nicht zum Aussagenkomplex der inspirierten Autoren.

Pope, H., *The inspiration of the Bible* (Dubl. Rev. 169, 81—92).

Sales, M., O. P., *Doctrina s. Thomae de inerrantia biblica* (Div. Thomas 3. S. 1, 84—106): Führt die Stellen des hl. Thomas an, die jeglichen Irrtum in der Bibel ausschließen.

Simon, J., *The nature of biblical inspiration* (Hom. a. Past. Rev. 23, 1034—1039). — ***Ders.***, *The extent of inspiration* (ebd. 1145—1151).

Stoderl, W., *Das Gesetz der Wahrheit und das Prinzip des Augenscheins in der Bibel* (23. Eger, Egerland).

Storr, V. F., *The Bible, what it is and what it is not* (16. Ld. 1923, Hodder. *s* —.3).

Storr, V. F., *Inspiration* (16. Ld. 1923, Hodder. *s* —.3).

Urquhart, J., *Reiners Gründe, oder warum ich glaube, daß die Bibel Gottes Wort ist.* Ins Deutsche übertr. von L. H. 4. Aufl. (35. Lp., Költz).

Vgl. Arendzen (S. 91), Engeström (S. 92).

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. *Sprachliches.*

Chambers, C. D., *On a use of the Aorist Participle in some Hellenistic writers* (JthSt 24, 183—187): Wird 2 Makk 11, 36; 4 Makk 3, 13; Apg 12, 25; 25, 13; Hebr 9, 12 gebraucht, um die Absicht auszudrücken. — Weitere Beispiele von ***W. F. Howard***, *On the futuristic use of the Aorist Participle in Hellenistic* (ebd. 403—406).

Grenfell, B. P., A. S. Hunt and **H. J. Bell**, *The Oxyrhynchus Papyri.* Part XV; XVI, ed. with translations and notes (Egypt Exploration Society: 4°. X u. 250 mit 5 Taf.; XVI u. 343 mit 3 Taf. Ld. 1922/24, Eg. Expl. Soc.): S. BZ 16, 108. U. a. im 15. Bd, Nr 1779: Ps 1 (4. Jahrh.), 1780: Jo 8 (4. Jahrh.), 1781: Jo 16 (4. Jahrh.). Im 16. Bd, Nr 1927: ein liturgisches Fragment auf Grund der Pss, und 1920: Ps 90 als Amulett.

Lidzbarski, M., *Nazoraios* (ZSem 1, 230—233): Betont neuerdings, daß das Wort nicht vom Ortsnamen Nazareth abgeleitet werden könne. Zimmerns Ansicht, die ganze Reihe dieser Wortbildungen gehe auf das babylonische nāṣiru zurück, hält L. für möglich.

Milligan, G., *Here and there among the Papyri* (XVI u. 180. Ld. 1922, Hodder).

Nunn, H. P. V., *An introduction to ecclesiastical Latin* (XIII u. 162. Cambridge 1922, Univ. Press).

Preisigke, F., *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten.* Heft 3 (197—304. B. 1922, Ver. wiss. Verl.).

Vgl. Synave (S. 92).

2. *Urtext und Übersetzungen* (allg., arab., syr., kopt., griech., lat., deutsch, engl. usw.).

Smith, H. P., *Biblical Mss in America* (JbL 42, 239—250): Hebräische, griechische, lateinische, syrische Hss aus den einzelnen Bibliotheken werden mit der Datierung verzeichnet.

Raus, J. P., C. Ss. R., *Vom kirchlichen Verbot der akatholischen Bibelübersetzungen* (ThprQ 75, 473—477): Kasuistisch.

Vaccari, A., *Bibbie protestanti e Bibbia Cattolica* (Civ. Catt. 74, 1, 343 bis 351).

Phillimore, J. S., and ***J. H. Williams***, *Scripture versions and variants* (Dubl. Rev. 170, 20—53).

Mangenot, E., *La Polyglotte d'Alcalá* (RClfr 101 [1920], 102—114 180 bis 194 254—272).

Vaccari, A., *Un codice carsciunico della Casanatense e la Bibbia araba del 1671* (Bb 4, 96—108).

Torrey, C. C., *The loss of the Urumia concordance to the Peshitta* (JAoS 43, 128—141): Das Ms des AT für den Druck ist 1919 vernichtet worden (nach Bb 5, 12*).

Worrell, W. H., *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection* (4°. XXVI u. 396 mit 12 Taf. N. Y. 1923, Macmillan): Der 1. Teil enthält den Text eines koptischen Psalters, eines Psalterfragments und eines Jobfragments. Die biblischen Zitate in den übrigen Hss (meist Homilien) sind S. 392 im III. Index zusammengestellt.

Munier, H., *Mélanges de littérature copte* (Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 23, 210—228): U. a. 1. Ps 137, 3—138, 23; 2. Hebr 13, 12 bis Schluß, Gal 1, 1—2; 4, 12—29; 3. Livre d'Enoch (?).

Thompson, H., *New biblical papyrus: a Sahidic version of Dt, Jon and Acts* (45. Ld. 1921, Luzac. *s* 5.—).

Hebbelynck, A., *L'unité et l'âge du papyrus copte biblique or. 7594 du British Museum* (Muséon 34, 71—80).

Vaschalde, A., *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible* (Rb 31, 234—258): S. BZ 16, 108 (l. Vaschalde).

Kneller, C. A., S. J., *Sixtus V. und die römische Septuaginta-Ausgabe* (ZkTh 46, 325—330): Dem Kardinal Montalto gebührt das Hauptverdienst an der Sixtinischen Septuaginta wie an der Klementinischen Vulgata.

D'Alès, A., *Itala* (RchScr 12, 214—219).

Dold, A., O. S. B., *Konstanzer altlateinische Propheten- und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St. Gallen.* Teils neu teils erstmals hrsg. u. bearbeitet (Texte u. Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt., Heft 7—9: 280 mit 5 Schriftbildern. Lp. 1923, Harrassowitz): Es handelt sich um Fragmente zu den Kleinen Propheten, Ez und Dn einer im 15. Jahrhundert zerschnittenen und zerstreuten Handschrift der Konstanzer Dombibliothek, die D. neu behandelt, um verschiedene mühsam aufgesuchte Bruchstücke vermehrt und in mustergültiger Weise mit allen notwendigen Zugaben urkundlich treu zugänglich macht. Auch die Glossen dazu werden veröffentlicht und beurteilt. An zweiter Stelle stehen Konstanzer Fragmente des ältesten Evangelien-Perikopenbuches mit Stücken aus Jo, Mt, Lk, ebenso bearbeitet und dargeboten. Als Anhang schließen sich an Fragmente von Ez, Dn und Kl. Propheten, aus St. Gallen und Zürich stammend, welche der gleichen Übersetzung angehören wie die Konstanzer Handschrift. Die Ausgabetechnik und Bearbeitung des Materials ist, wie nicht anders zu erwarten, mustergültig.

Martin, E. J., *The biblical text of Firmicus Maternus* (JthSt 24, 318—325): Gebraucht außer Cyprians Testimonia eine atl Übersetzung auf nichtafrikanischer Grundlage.

Bihlmeyer, P., *Hieronymus und die lateinische Bibel* (Bened. Monatschr. 2, 407—424).

Larrañaga, V., *San Jerónimo y la Vulgata* (Razón y Fe 58, 452—464).

Mercati, A., *Per la storia del Codice Amiatino* (Bb 3, 324—328): Korrigiert ein Versehen in BZ 6, 69 (Schmid), wo der Bischof von Clermont und Bischof Sirlet in Rom identifiziert werden. Im übrigen stellt er einiges richtig gegenüber dem dort verzeichneten Artikel und gibt eine urkundliche Ergänzung, die sich auf die Zeit bezieht, in der der Codex für die Sixtusbibel gebraucht wurde.

Power, E., S. J., *The lost ninth century Bible of Carcassonne* (Bb 5, 197—201): Von Martianay (S. Hieronymi Divina Bibliotheca, Paris 1693) verwertet. P. entdeckte einen Teil davon in einer Theodulfianischen Bibel in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen.

Revilla, M., *Fragmenta Biblica Scurialensia: La Biblia de Valvanera* (46. El Escorial 1920, Ciudad de Dios).

Baumgarten, P. M., *Neue Kunde von alten Bibeln. Mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur- und Literaturgeschichte Roms am Ausgange des 18. Jahrh.* (XXII u. 402. Krumbach 1922, Acker. *M* 8.—): Berichtet nach dem Vorwort auch ausführlich über seinen Kampf um die Anerkennung der Tatsache, daß die Bibelbulle Sixtus' V. 1590 rechtlich einwandfrei veröffentlicht worden ist. — Dazu **Ders.,** *Einige Tatsachen über die Bibelbulle Sixtus' V. und ihre kanzleimäßige Behandlung* (ThG 14, 298—306): Führt eine Reihe von Gründen an, welche für die regelrechte Promulgierung der Bibelbulle Sixtus' V. sprechen. Die Registrierung in den Lettere ai Principi ist amtlich; Azors Behauptung, sie sei nicht publiziert worden, fiel in einer rein schulmäßigen Disputation als Einwand gegen eine These; die Kanzleigebräuche zeigen, daß trotz Fehlens des Kursorenvermerkes an der regelrechten Promulgierung nicht zu zweifeln sei. — **Ders.,** *Neue Forschungen zur Vulgata Sixtina von 1590.* Separatabzug aus der Rev. d'hist. ecclés. Zeitschr. für schweiz. Kirchengesch. 1923 (S. 161—191 241—270. Münster i. W., Aschendorff. *M* 2.—): Zusammenfassendes zur Frage mit einer Reihe von „neuen Beobachtungen und Feststellungen". Eine genaue Beschreibung der Bibel geht voraus; dann folgt eine ebenso eingehende Schilderung der in Rom vorhandenen Exemplare, wobei die wertvollen Besonderheiten hervorgehoben werden. Die weiteren gelegentlichen Bemerkungen haben meist Beweiskraft zu Gunsten der These B.s, der besonders gegen Nisius mit Erfolg die regelrechte Promulgation der Bibelbulle Sixtus' V. vertrat. Mühsam und dankenswert ist die erschöpfende Zusammenstellung der Druckfehler mit ihren Verbesserungen in der Sixtusbibel. — **Ders.,** *Ein Breve über die Sixtusvulgata* (ThR 23, 121).

Buschbell, G., *Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin. Beiträge zur Bellarminforschung* (Untersuch. z. Gesch. u. Kultur des 18. u. 17. Jahrh., hrsg. von P. M. Baumgarten u. G. Buschbell, 1. Heft: XVI u. 114. Krumbach i. Schwaben, Acker): Ist ein Nachtrag zu den Erörterungen, die der nunmehr erfolgreich abgeschlossene Beatifikationsprozeß hervorgerufen hat. B. steht auf Seite Baumgartens, der im Interesse genauer geschichtlicher Klarstellung mancher Punkte im persönlichen Leben des Seligen den Prozeß hinausgeschoben wissen wollte. B. wendet sich hauptsächlich gegen P. Tacchi Venturi S. J. (Il Beato Roberto Bellarmino. Esame delle nove accuse contro la sua santità, Rom 1923) und C. A. Kneller S. J. (ZkTh 47 [1923], 141--154), welche gegen Baumgartens Vorhalte (vgl. die oben verzeichnete Schrift) für ihren Ordensgenossen eintreten. In das biblische Gebiet schlägt dieser Streit ein, weil Bellarmin mit den eigenartigen Geschicken der Sixtinischen Bibel in Verbindung stand, die je nach Parteistellung verschieden beurteilt wird. Kap. V (Bellarmin und die Sixtinische Bibelausgabe, S. 74—82; vgl. auch S. 15 f) betont und beweist wiederholt, daß die Praefatio der Klementinischen Bibel aus der Feder Bellarmins den Tatsachen nicht gerecht wird, wenn sie erkennen zu lassen scheint, daß Druckversehen die Zurückziehung der sixtinischen Bibel veranlaßt hätten. Trotz der bedauerlichen, aber nie ganz vermeidbaren menschlichen Schwächen, die in der Schrift aufgedeckt werden, überwiegt das spannende Interesse, das dieser urkundlich unterbaute Einblick in die damaligen Vorgänge am päpstlichen Hofe gewährt.

Vaccari, A., *Sixtus V eiusque in S. Scripturam curae* (VD 2, 369 bis 374).

Kneller, C. A., S. J., *Zur Vulgata Sixtus' V.* (ZkTh 46, 313—325 468 bis 479; 47, 154—159 601—611; 48, 133—151). — **Ders.,** *Eine päpstlich approbierte Vulgata vor 1590* (ebd. 48, 328).

Ubaldi, P., e **S. Colombo,** *Saggi della Bibbia Vulgata con introduzione storico-grammaticale, note e illustrazioni* (164. Turin 1923, Soz. ed. internat. *L* 3.—).

Quentin, H., *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate.* 1ère partie: *Octateuque* (Collectanea biblica latina VI: XVI u. 520. Rom 1922, Desclée). — Dazu ***Rand, E. K.,*** *Dom Quentin's memoir on the text of the Vulgate* (HthR 17, 197—264): 1909 und 1911 wurde über die Methode der Vulgatabearbeitung berichtet. 1907 war Quentin mit der Herausgabe des Textes beauftragt worden. R. beschreibt Q.s Werk und trägt unter den Versuchen, den Vulgatatext herauszugeben, den des älteren Aldus Manutius nach (S. 201). Über Sixtus' V. Bibel urteilt Q. nicht gut. R. findet Q.s neue Methode, den Apparat darzustellen, umständlich, unsicher und ungewöhnlich lang. Bei der Anwendung der Methode sieht R. sich zu keinem bestimmten Ergebnis geführt. Er verlangt mehr Rücksicht auf den 𝔐𝔗, die 𝔊 und die altlateinische Übersetzung. 𝔐𝔗 und 𝔊 sind nur gelegentlich beigezogen worden. Er betrachtet die Abstammung unserer Texte von einem Archetyp für schwer haltbar. Zwei bis drei Urformen nimmt R. an, da manche gemeinsame Fehler und Zusätze schon dem Übersetzer Hieronymus eigen sein können. Schlußurteil: das bisher von Q. Erarbeitete kann weggeworfen werden, wenn er auch einen Fortschritt über die bisherige Gestalt der Clementina anerkennt. — Dazu ***Schaumberger, J.,*** *Von der Vulgata-Revision* (ThprQ 76, 456—461 640—645): Zu Quentin und Allgemeines.

Fillion, A.-C., *Biblia sacra iuxta Vulgatae exemplaria et correctoria Romana* denuo edidit (XII u. 1396 mit 4 Kart. P. 1922, Letouzey).

Bibliorum *Sacrorum iuxta vulgatam Clementinam nova editio breviario perpetuo et concordantiis aucta etc.* Curavit A. Grammatica (1180. Mailand 1922, Ghirlanda): S. BZ 12, 285 f.

Biblia *sacra sec. Vulgatam Clementinam* a M. Hetzenauer O. M. Cap. 5 Bdchen (16°. XIV u. 608; 604; 491; 437; 552. Regensburg 1922, Pustet): S. BZ 12, 286.

Foschiani, H., *„De nocte" quid in Vulgata significet* (VD 1, 251—253).

Die deutsche Bibel *vom 15. bis 18. Jahrhundert. Ausstellung zur Jubelfeier des Lutherischen NT 1522* — 21. September 1923 — veranstaltet von der Staats- und Universitätsbibliothek (43. Hamburg 1922, Schröder).

Grisar, H., S. J., und **F. Heege,** S. J., *Lutherstudien.* 3. Heft: *Luthers Kampfbilder.* II. *Der Bilderkampf in der deutschen Bibel (1522 ff).* Mit 9 Abb. (XII u. 40. Freiburg i. Br. 1922, Herder).

D. Martin Luthers *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* 4. Bd (LVIII, 591. Weimar 1923, Böhlau): S. BZ 12, 286.

Risch, A., *Luthers Bibelverdeutschung* (Schrift. d. Ver. f. Reformationsgesch. 40: 82. Lp. 1922, Heinsius. *M* 1.20).

Kinzel, *Ein Bausteinchen zur neuen Lutherbibel* (Der Geisteskampf d. Gegenw. 60, 155—158): Gibt Mk 7, 2; 3, 20 f als Beispiele, wie die Lutherbibel verbessert werden soll.

Die Bibel *oder die ganze Schrift des A und NT nach der deutschen Übers. Martin Luthers.* Durchges. Ausgabe mit dem von d. ev. Kirchenkonferenz genehmigten Text (914 u. 297 u. 17. Neuhof, Kr. Teltow, 1923, Zentralst. z. Verbr. gut. d. Lit. Geb. *M* 2.25).

Die Heilige Schrift. *Miniaturbibel.* Nach dem Urtext und mit Berücksichtigung der besten Übersetzungen hrsg. von F. E. Schlachter. 17. Aufl., bearb. von K. Linder und E. Kappeler (740. Stuttgart 1923, Privil. Württ. Bibelanstalt. Geb. 7.50): Erscheint seit 1905 (s. BZ 4, 298) in sehr handlicher Form mit kleinem Druck (Taschenbibel). Die Übersetzung ist sorgfältig und gut leserlich.

Faulkner, J. A., *English Bible translations* (Bibl. Rev. 1924 Apr.).

Janelle, P., *Les versions anglaises de la Bible* (Rev. Germ. 14, 144—146).

Scott, W., *The story of our English Bible.* 3. Aufl. (206. Ld. 1921, Pickering. *s* 3.—).

Jannaway, F. G., *The Bible and how it came to us* (64. Ld. 1923, Sampson. *s* 1.6).

The paragraph Bible, *annotated.* The full text of the authorized version with marginal notes, commentary, introduction, prefaces, illustrations and maps [vollst. in 24 Bden] I (Ld. 1923, Rel. Tract. Soc.).

Gray, G. B., *The misuse of the therm „lamb" in the E. V.* (Exp 8. S. 22, 241—262): Der Ausdruck wird auch für zu alte Tiere verwendet.

Ballard, F., *Reality in Bible reading* (168. N. Y., Scribners. *s* 2.25): Verlangt eine neue Übersetzung statt der Authorized and Revised Version (nach JR 4, 658).

Barry, W., *The Bible congress and a new version* (Tablet 138, 663 f).

K[issane], E. J., *Biblical congress and the catholic Bible* (IthQ 16, 277—279).

Atkinson, R. L., *A French Bible in England about the year 1322* (Engl. hist. Rev. 48, 248 f).

Crampon, A., *La Sainte Bible. Traduction d'après les textes originaux.* Nouv. éd. (VIII, 1432 u. 357. P. 1923, Desclée): Die Klischees gingen in Tournai im Weltkriege zu Grunde. Der Text ist wieder überarbeitet worden (RchScr. 14, 305 f).

Castoldi, G., *Moderne versioni italiane della Bibbia* (Sc 5. S. 23, 81—97).

Vaccari, A., S. J., *Per una bibbia italiana moderna* (Vita e Pensiero 13 [1922], 193—203): Entwickelt Geschichte und Programm zu einer neuzeitlichen Übersetzung der Bibel auf Grund des Urtextes für weitere gebildete Kreise. 1925 soll das Werk vollendet sein.

Vgl. Gasquet (S. 91), Synave (S. 92).

c) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie.*

Clemen, C., *Religionsgeschichtliche Bibliographie im Anschluß an das ARW.* Jahrg. 7 u. 8, 9 u. 10, die Literatur d. J. 1920 bis 1923 enth. (77; 61. Lp. 1922/25, Teubner. Je *M* —.80): S. BZ 16, 110.

Gemmel, J., *Die Verheißungen der vergleichenden Religionswissenschaft* (Stimmen d. Zeit 101, 380—391).

Lehrbuch *der Religionsgeschichte.* Begründet von Chantepie de la Saussaye. 4., vollst. neubearb. Aufl., in Verbindung mit B. Ankermann, A. Brückner, A. Deubner, K. Florenz, O. Franke, V. Grönebech, F. Jeremias, Sten Konow, H. O. Lange, M. Nilsson, C. Snouck-Hurgronje hrsg. von A. Bertholet und E. Lehmann. 1.—3. Lief. (II. Bd Bog. 1—8; I. Bd Bog. 1—16) (II 1—128; I 1—256. Tübingen, Mohr. je *M* 3.—): Auf 2 Bde mit je 40—45 Bogen berechnet. Soll Herbst 1925 abgeschlossen sein.

Reinach, S., *Cultes, mythes et religions.* T. 5 (488. P. 1923, Leroux).

Storia *delle religioni.* Letture pubblicate sotto la direzione di C. C. Martindale. Vol. IV e V. Traduz. dall' Inglese di C. Fambrini (318; 296. Florenz 1921, Libreria editrice Fiorentina): Der 4. Bd enthält die israelitische (von G. S. Hitchcock) und die christliche Religion (von Martindale), der 5. Bd die Religion der Primitiven (nach Sc 5. S. 23, 63 f).

Frazer, J. G., *The golden bough.* Abridged ed. (752. N. Y. 1923, Macmillan. $ 5.—): Aus 12 Bänden des großen Werkes (s. BZ 13, 60) durch umfangreiche Auslassungen zusammengezogen (nach JR 3, 664).

Grützmacher, R. H., *Konfuzius, Buddha, Zarathustra, Muhammed.* 2., verm. Aufl. Mit einem Bildnis Muhammeds (Lebensideale der Menschheit, 2. Heft: 12°. 92. Lp. 1921, Deichert): Zeichnet mit Liebe und Verständnis die Lebensideale Chinas, Indiens, Persiens und Arabiens, wie sie in den einzelnen Führergestalten heranreiften und dann zum beherrschenden Ziel gewaltiger asiatischer Völkergruppen wurden.

Mülinen, E. v., *Sprachen und Schriften des vorderen Orients im Verhältnis zu den Religionen und Kulturkreisen* (ZdPV 47, 65—96): Sucht den Zusammenhang zwischen Schrift und Kirche zu erweisen.

Frazer, J. G., *Adonis. Étude de religions orientales comparées.* Traduction française par Lady Frazer (Annales du Musée Guizet: VII u. 316. P. 1921, Geuthner): S. BZ 13, 50.

Schmidt, W., S. V. D., *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes* (Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Hrsg. von G. Esser und J. Mausbach. 4. Aufl. 3 Bde [XX u. 806; VII u. 500; VII u. 446. Kempten 1921, Kösel] I 481—636[a]).

Barton, G. A., *Were the biblical foundations of christian theology derived from Babylonia?* (JbL 40 [1921], 87—103).

Norden, E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (172. Lp., Teubner): Virgils 4. Ekloge (bes. 15—17) hat durch Vermittlung einer verlorenen sibyllinischen Vorlage ägyptische Theologumena übernommen (Horus-Isis). — F. Feldmann bekämpft die Annahme Nordens, daß bei Isaias und in nachjesaianischer Zeit ägyptische Unterströmungen von Einfluß gewesen seien (vgl. BZThS 1, 196 f).

Rank, O., *Der Mythus von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung.* 2. Aufl. (167. Wien 1922, Deuticke).

Ziegler, J., *Die sittliche Welt des Judentums.* Erster Teil: *Die sittliche Welt der heiligen Schriften* (VII u. 271. Lp., Kaufmann): Die Großloge X I. O. B. B. für den Tschechoslowakischen Staat gibt dieses Werk des Rabbiners von Karlsbad heraus, das unter bestimmten Schlagworten die Stellen des AT in hebräischer Urform mit Übersetzung zusammenordnet. Vorbemerkungen stellen sie ins entsprechende Licht.

Herford, R. T., *The Pharisees* (248. N. Y., Macmillan. $ 2.—).

Staerk, W., *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus.* Übersetzung der von Schechter veröffentlichten Geniza-Texte mit Noten (BFchrTh 27, 3: 98. Gütersloh 1922, Bertelsmann. *M* 3.—): Es ist immer ein Fehler, wenn Einzelheiten einer Schrift zum Beweise von Thesen benützt werden, ohne daß man das Ganze voll durchschaut. Das hat E. Meyer getan in der BZ 16, 119 erwähnten Schrift. Staerk ist ihm in der ThLz 1922, 31 f entgegengetreten und rügt, daß die Beihilfe wirklicher Kenner des Rabbinismus nicht angestrebt worden ist. So kommt es, daß eine fehlerhafte Verwertung der Schechterschen Funde offenbarte, daß die Diskussion über die hochwichtigen Texte abriß, ehe sie so aufgearbeitet waren, daß sie auch Laien auf diesem Gebiete ohne Gefahr verwerten können. Da setzt S.s Buch ein. Die Arbeit der jüdischen Forscher ist auf christlicher Seite nicht hinreichend gewürdigt worden. S. arbeitet in seine Übersetzung der Urkunden und in die Anmerkungen dazu hinein, was Wertvolles bisher erforscht worden ist, besonders die Aufsätze von Ginsberg in der MGWJ Bd 55--58 (1911—1914), die jetzt auch in Buchform erschienen sind: „Eine unbekannte jüdische Sekte“ (X u. 384. N. Y. 1922, Selbstverlag). Die Übersetzung ist möglichst wörtlich, beruht auf einem kritisch bearbeiteten Text und läßt im Apparat zuverlässig die Grundlagen erkennen. Der III. Teil: Zur Exegese der Fragmente, beschäftigt sich mit der Deutung und steuert sachliches Material zum Verständnis bei. S. hat damit eine Quelle bearbeitet, welche die dunkle Geschichte des jüdischen Sektenwesens um die Zeit Christi zu erhellen vermag.

Ne'man, *Die jüdische Religion in Gegenwart und Zukunft.* Offene Worte an meine Religionsgenossen (118. Lp. 1921, Engel): Schildert offenen Auges, aufrichtigen Sinnes und hie und da mit scharfer Ironie das gegenwärtige Judentum, um es einer Reform entgegenzuführen. Aber er vertritt kein eigentliches Reformjudentum, wiewohl er die Orthodoxie ablehnt. Sabbat, Versöhnungstag, Speise- und Reinheitsgesetze hält er als jüdische

Pflichten fest; denn was sich einmal eingebürgert hat, sei nicht ohne Grund geworden. Auch dem Irrtum schreibt der Verf. schaffende Kraft und Berechtigung im Leben zu. Wie dann ein Entrinnen aus der Weltanschauung möglich ist, in die man hineingeboren ist, läßt sich schwer vorstellen. In biblischen Fragen ist N. höchst liberal und fortschrittlich. Die biblische Geschichte entspricht bestenfalls annähernd den wirklichen Tatsachen (96). N.s Stellung teilt die Schwäche jedes Kompromisses und verzichtet auf die sieghafte Stärke der Wahrheit.

Thomas, M. B., *The biblical idea of God* (197. N. Y., Scribner. $ 1.50): Unkritisch (nach JR 4, 658).

Jukes, A., *Die Namen Gottes in der Heiligen Schrift. Eine Offenbarung Seiner Natur und Seiner Beziehungen.* Neu aufgelegt (162. Lp. 1922, Maranatha-Verl.).

Nielsen, D., *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung* I (XV u. 472. B. 1922, Gyldendal): Leitet die Dreifaltigkeit aus einer einfachen Naturreligion ab, „die seinerzeit über das ganze semitische Gebiet verbreitet war und deren Kern die Verehrung dreier Göttergestalten, Vater, Mutter und Sohn, bildete". Die babylonische Kulturreligion ist nur eine sekundäre Sonderentwicklung.

Hutton, J. A., *The persistant word of God* (Ld. 1922, Clarke. *s* 5.—).

Heinemann, J., *Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evv* (MGWJ 66, Nr 7—12; 67, S. 26—35).

Lévi, I., *Le ravissement du Messie-enfant dans le Pugio fidei* (RÉj 75 [1922], 113—118).

Ayles, H. H. B., *The biblical doctrine of Satan* (Interpreter 18, 115—119).

König, E., *Die neuere Religionswissenschaft und der Entwicklungsgedanke* (Der Geisteskampf d. Gegenw. 60, 26—31).

Médebielle, A., *L'expiation dans l'AT et le NT.* I. *L'AT* (Scripta Pont. Inst. Bibl.: 307. Rom).

Glotz, G., *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II* (Rev. des études grecques 1920 Apr.-Juni, 169 ff): Vgl. dazu Rb 31, 309 ff.

Vgl. Haupt (S. 126), Volz (S. 113).

2. *Geschichte.*

Prat, F., *La Bibbia e la storia.* 2. Aufl. (Scienza e relig. 6: 16⁰. 61. Rom 1922, Desclée. *L* 1.75).

Mauro, P., *The chronology of the Bible* (Boston 1921, Hamilton. $ 1.—).

Blanckenhorn, M., *Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas.* 3 Teile (Das Land der Bibel III 5, 6; II 1: 49; 26; 46. Lp. 1921, Hinrichs).

3. *Geographie.*

Abel, F.-M., *La géographie sacrée chez s. Cyrille d'Alexandrie* (Rb 31, 407—427): Stellt die verwertbaren Angaben zusammen, die Cyrill trotz seiner allegoristischen Hermeneutik in seinen Werken liefert.

Golubovich, G., O. F. M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano.* IV (dal 1333 al 1345). — Nuova Serie: *Documenti I; II: Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta.* P. I *(1622—1720)*; P. II *(1721—1847)* del P. L. Lemmens O. F. M. (VIII u. 503; XXXII u. 429; XXXVI u. 333. Quaracchi 1922/23, Coll. d. S. Bonaventura): S. BZ 16, 113.

Golubovich, G., *La questione dei luoghi santi nel periodo degli anni 1620—1638* (Archivum Franciscanum historicum 1921 Okt.).

Thirty years *of Palestine exploration* (PEF 1922, 79—86).

Abel, F. M., *Le Sud Palestinien d'après la carte de Madaba* (JPoS 4, 107—117).

Ammann, A. F., *Hans Jakob Ammann genannt der Thalwyler Schärer und seine Reise ins Gelobte Land* hrsg. (4°. VII u. 250. Zürich 1919/21).

Mallon, A., S. J., *Second voyage de l'Institut Biblique en Orient* (Bb 3, 130—144): Zum Schluß schildert M. die Vorführung eines Schlangenbeschwörers in Kairo (vgl. Ex 7, 10—14).

Rodrigo, J., *Recuerdos de un viaje a Tierra Santa* (La Ciudad de Dios 139, 361—369).

Slisansky, L., *Newe Reisebeschreibung nacher Jerusalem und dem Hl. Lande (1662)* (Voigtländers Quellenbücher 76: 140. Lp. 1920, Voigtländer).

Keppler, P., *Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient.* 8.—10. Aufl. (Freiburg i. Br., Herder).

Horovitz, I. S., ארץ ישראל ושכניה. *Palestine and the adjacent countries, a geographical and historical encyclopaedia of Palestine, Syria and Sinai peninsula.* I. א—ל, hrsg. von A. Horovitz (4°. XII u. 372. Wien 1923, Selbstverlag).

Preß, J., *Palästina und Südsyrien.* Reisehandbuch. Mit 4 Bildern [Taf.] von E. M. Lilien. 3 Karten, 5 Pläne und 2 Grundr. (XVIII u. 307. Wien 1921, Harz).

Meistermann, B., *Guide de Terre Sainte.* Avec 26 cartes et 14 plans de villes gravés et en couleurs et 110 plans de monuments dans le texte. Nouv. éd. (XXXVI u. 749. P. 1923, Picard).

Paquet, A., *In Palästina.* Neue Aufl. (165. München 1923, Drei Masken-Verlag. *M* 4.—).

Rundt, A., und **R. Berman,** *Palästina.* Ein Reisebuch (127 Taf. Zürich 1923, Tal. *M* 3.75).

Brassac, A., *Géographie biblique: ouvrages à consulter, atlas, cartes murales* (Rev. apol. 33, 248—250).

Howarth, E. K., *A geography of the Bible* (96. Ld. 1922, Oxf. Press. *s* 2.—).

Grammatica, A., *Atlas geographiae biblicae, addita brevi notitia regionum et locorum.* Editio minor (4°. 27 u. 8 Doppeltafeln. Bergamo 1921, Ist. it. d'Arti grafiche).

Riess, R. v., *Atlas Scripturae Sacrae. Decem tabulae geographicae cum indice locorum Scripturae Sacrae Vulgatae Editionis, scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum.* Ed. tertia, recognita et emendata labore et studio L. Heidet (fol. 39 mit 10 Taf. Freiburg i. Br., Herder. *M* 14.—): Ein neuer Bearbeiter zeichnet auf dem Titelblatt dieser neuen Auflage, welche vom Riess'schen Bibelatlas, seit 1906 in 2. Aufl. vorliegend, erscheinen kann. Heidet ist in der günstigen Lage, außer den neuen Fortschritten in der biblischen Geographie auf vierzigjährige eigene Forschungen zurückgreifen zu können. Infolgedessen ist das wichtige Namensverzeichnis fast durchweg neu bearbeitet und stark erweitert. Nur über dem sinaitischen Haserot hat ein Unstern geleuchtet. Der Nachtrag S. 39 läßt eine Stelle vermissen (Nm 11, 35) und verweist auf ein unrichtiges Kartenblatt (l. 2 Ee, statt 3 Ee). Die Karten sind ebenfalls durchgeprüft, die Geographie vom Auszug aus Ägypten verbessert. In der Sionfrage glaubt der neue Herausgeber die traditionelle Ansicht festhalten zu sollen. Die Karte vom modernen Palästina konnte wegen der hohen Kosten noch nicht auf den Stand der Nachkriegszeit gebracht werden. Ein Reiseatlas will das Werk auch seiner ganzen Bestimmung nach nicht sein. So ist die 3. Auflage wieder auf die Höhe gebracht, die man von einem so wichtigen Studienmittel verlangen muß. Die intensiven Forschungen auf biblischem Gebiet, wie sie die Nachkriegszeit eingeleitet hat, werden wohl so reiches Material zu Tage fördern, daß sich auch eine durchgreifende Neugestaltung einzelner Karten lohnen wird.

Böhl, F. M. T., en **G. Meima,** *Wandkaart van Palestina* 1:250000 (4 Bl. 131 × 181 cm. Groningen 1922, Wolters. Aufgez. *Fl* 37.50).

Trumper, V. L., *Historical sites in Palestine* (138. Ld. 1922, Marshall. *s* 3.6).

Thémélis, *Greeks and Franciscains in the Holy Places* (Nea Sion 1920, 381—399): Dazu vgl. Rb 31, 155 f.

Vincent, L. H., et **F. M. Abel,** *Jerusalem.* II 3: *La Sainte Sion et les sanctuaires de second ordre* (442—668 mit Taf. 44—66. P. 1922, Gabalda).

Brandenburg, E., *Die Grotten von Jerusalem, ihr Ursprung und ihre Beziehungen* (9. Veröff. d. Gesellsch. f. Palästina-Forsch.: 89. Kirchhain N.-L. 1923, Schmersow. *M* 3.—).

Mallon, A., S. J., *Travaux hydrauliques à Jérusalem* (Rb 3, 396—398).

Albright, W. F., *Some archaeological and topographical results of a trip through Palestine* (Bull. of Am. Schools of Or. Res. Nr 11 [Okt. 1923], 3—14): Kl. Tibneh (Heimat Josues), Zeredah (Heimat Jeroboams), Ras-el-'Ain (= Pegae = Aphek), Jiljûlieh (= Jos 12, 23), Dor u. a.

Albright, W. F., *Researches of the school in western Judaea* (Bull. of Am. Schools of Or. Res. Nr 15 [Okt. 1924], 2—11).

Haefeli, L., *Geschichte der Landschaft Samaria von 722 vor Chr. bis 67 nach Chr. Eine historisch-kritische Untersuchung* (Atl Abh. VIII 1/2: VIII u. 125. Münster i. W. 1922, Aschendorff. *M* 3.50): Eine Fortsetzung seiner Studien von 1913 (s. BZ 12, 71). Was dort nur Einschlag zum geographiegeschichtlichen Material aus Josephus war, die rein geschichtliche Entwicklung, ist hier die Hauptsache geworden. Ein einjähriger Studienaufenthalt (1921) diente dazu, die Landschaft Samaria eingehend zu bereisen (S. III). Das topographische Material ist neben dem historischen hier in seinem Gesamtumfange beigezogen worden. H. ist kein Freund der Literar- und Quellenkritik — er nennt sie Textkritik, wohl im weiteren Sinne —, weshalb er mit den Berichten über Samarias Eroberung, dem Ausgangspunkt seiner Darlegungen, etwas umständlicher zurecht kommen muß (S. 8 ff). Die Besiedelungen Samarias von 722 bis Esra-Nehemia sucht er selbständig etwas zurechtzurücken, ohne genau den gegenwärtigen biblischen Wortlaut festzuhalten. Esr 4, 2 versteht er von Sargons Maßnahmen, während Esr 4, 8—10 Nebukadnezar in Frage stünde. Jer 41, 4 f deutet er von versprengten Juden, nicht von eigentlichen Samaritanern. Der zweite wichtige Abschnitt der samaritanischen Geschichte in der persischen Epoche baut sich wesentlich auf den Ergebnissen auf, welche man dem Esr-Neh-Buche entnehmen zu dürfen glaubt. H. folgt dabei jener Theorie, die am meisten mit den gegebenen Tatsachen rechnet, ohne viel Willkür und Konstruktion. Vielleicht ist eine vorsichtige Quellenscheidung noch berufen, mehr und Besseres darin zu Tage zu fördern. Daß er Mutmaßungen, die mit dem sog. Trito-Jessaja rechnen, skeptisch gegenübersteht, darf nicht wundern. Die hellenistische Herrschaft, jüdische Herrschaft nach den Makkabäersiegen, römische Unterwerfung ist biblisch von geringerer Bedeutung. H.s Werk ist wirklich eine sehr lehrreiche Geschichte des Volkes und des Landes der Samariter geworden.

Laferrière, D., O. P., *La faille du Jourdain et le fossé syro-africain* (Rb 33, 85—106): Verfolgt den Verlauf, den Ursprung (mehrere geologische Bewegungen), Alter des Grabens, der sich vom Taurus bis zum Kap Corrientes, über 52 Breitegrade, erstreckt.

Schroetter, H., *Das Tote Meer. Beitrag zur physikalischen Geographie und Balneologie mit Bemerkungen zur Flora der Ufergelände* (74. Wien, Perles. *M* 2.—).

Speakman, H., *Hilltops in Galilee.* Ill. (N. Y. 1923, Abingdon. $ 3.—).

Albright, W. F., *The Ephraim of the O and NT* (JPoS 3, 36—40): = 'ain sāmie (nach OrLz 27, 111).

Mansur, A., *An interesting discovery in Nazareth* (PEF 1923, 89—91).

Schumacher, G., *Karte des Ostjordanlandes. Nebst Erläuterungen.* 1:63360. 59×57 cm. Bl. A 3, B 3, C 3, B 4, C 4 (Lp. 1922/23, Hinrichs. Je *M* 15.—).

Steuernagel, C., *Der 'Adschlūn. Nach den Aufzeichnungen von Dr. G. Schumacher beschrieben* (ZdPV 47, 191--240): Forts. folgt. Wird auch als Buchausgabe erscheinen.

Honigmann, E., *Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum* (ZdPV 46, 149—193; 47, 1—64): Eine Materialsammlung (mit Register), der später eine zusammenhängende Verarbeitung folgen soll. — Separat (3 u. 108 S., mit 1 Karte. Lp. 1923, Hinrichs. *M* 8.—).

Vgl. Klein (S. 114).

d) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., profan).

Baldensperger, P. J., *Folklore Palestinien* (RHR 1922 Jan.-Febr.).

Kalt, E., *Biblische Archäologie* (Herders theologische Grundrisse: 157. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.30): Setzt die religiöse Eigenart Israels voraus, ohne die Verbindung mit den umliegenden Völkern zu verkennen. Die typische Bedeutung des AT, die in den älteren Lehrbüchern der Archäologie einen breiten Raum einnimmt, ist durch das archäologische Material der Neuzeit in den Hintergrund gedrängt worden. Kurz werden die einzelnen Gegenstände nach dem bekannten Schema der Altertümer behandelt und dabei auf allgemeine und besondere Literatur verwiesen. Hie und da findet K. auch noch Raum für einzelne kleinere Streitfragen (z. B. Mohar S. 29 f, Räucheraltar S. 87). Er ist Gegner der kritischen Schule. Da diese gerade in archäologischen Dingen meist fehlgegriffen hat, ist das nicht zu tadeln. Bei der Frage der Kultuszentralisation (S. 102) und beim Priestertum (S. 106) hält er sich an die herkömmlichen Deutungen; hier geschieht es allerdings m. E. zum Nachteil der Exegese. S. 107 kann man die Rücksicht auf Ez 44 vermissen. Auch bei der Leviratsehe (S. 32) konnte das Büchlein Rut erwähnt werden. Daß für die Keniter Eisler (s. BZ 15, 269) zitiert wird (S. 142), wird durch den irreführenden Titel veranlaßt sein. Als Grundlage für Vorlesungen und als Führer beim Selbststudium kann der knappe, praktische Grundriß vorzügliche Dienste leisten.

Kelly, J. F., *The oriental features of the Bible* (Eccl. Rev. 67, 390—394).

Dussaud, R., *Les travaux et les découvertes archéologiques de Charles Clermont-Ganneau, 1846—1923* (Syria 4, 140—173).

Vincent, L. H., *Clermont Ganneau et l'archéologie palestinienne* (JPoS 3, 88—92).

Garstang, J., *The year's work* (JPoS 1, 145—152): Stellt zusammen, was die Pal. or. Soc. 1921 geschaffen hat (vgl. OrLz 27, 109).

Archaeological Progress *in Palestine and Syria* (Bull. of Am. Schools of Or. Res. 6 [Mai 1922], 22).

Pottier, M. E., *Rapport sur les travaux archéologiques en Syrie et à l'école française de Jérusalem* (Syria 4, 316—323).

Vincent, L. H., O. P., *L'année archéologique 1921 en Palestine* (Rb 31, 99—125): I. Les fouilles anglaises d'Ascalon. Man erwartet wichtige Aufschlüsse über die Philister. II. Les fouilles américaines de Beisan. III. Les fouilles juives d'el-Hammam, à Tibériade. Sie eröffnen eine alte Synagoge. IV. Recherches à Capharnaüm et au Thabor. V. glaubt keine Anzeichen gefunden zu haben, welche für die Synagoge ein höheres Alter fordern als Ende des 2. Jahrhunderts. — ***Ders.,*** *L'année archéologique 1922 en Palestine* (ebd. 32, 272—279 426—441): I. Nouvelle classification des antiquités palestiniennes. II. Organisation et recherches. III. Fouilles américaines à Tell el-Foul. IV. Les fouilles américaines de Beisan. — ***Ders.,***

L'année archéologique 1923 en Palestine (ebd. 33, 420—431): Stellt nach veröffentlichten Berichten und nach eigenen Feststellungen dar, was die Ausgrabungen der Amerikaner (Albright) zu Mâlḥah bei Jerusalem (angebliche Spuren der Philistereinfälle zur Zeit Samuels, Sauls und Davids), die Forschungen der englischen Schule (zu Gerağ, Tabga u. a.), die Ausgrabungen der Amerikaner zu Beisan (mit Denkmälern aus der 19. ägyptischen Dynastie), die Erforschung der Davidsstadt zu Tage gefördert haben.

Vincent, L.-H., O. P., *Jérusalem. Glanures archéologiques* (Rb 33, 431 bis 437): Berichtet von Feststellungen, die man bei Gelegenheit von Neubauten im Norden der Stadt machen konnte.

Abel, F.-M., *Notre exploration à Napluse* (Rb 31, 89—99).

Albright, W. F., *The archaeological results of an expedition to Moab and the Dead Sea* (Bull. of Am. Schools of Or. Res. Nr 14 [Apr. 1924], 2—12).

Burton, E. D., *Spirit, soul and flesh* (AmJTh 20, 390—413 563—596): S. BZ 13, 56; 15, 239.

Baldensperger, P. J., *The immovable East* (PEF 52 [1920], 161—166; 1922, 23—32 63—67 161—172; 1923, 173—184): S. BZ 16, 116.

Power, E., S. J., *Oliva speciosa* (VD 1, 333—336). — *Terra lac et mel manans* (ebd. 2, 52—58). — *Matrimonium in Palaestina* (ebd. 242—246; 3, 58—63 117—121). — *De ratione salutandi in Palaestina* (ebd. 179—184). — *Hospitalitatis cultus in Palaestina* (ebd. 3, 280—283; 4, 26—30).

Brassac, A., *L'hygiène d'après la Bible, d'après les peuples de l'Antiquité vivant dans les pays bibliques et d'après la médecine moderne* (Rev. apol. 34, 382 f).

Power, E., *Palestinian customs as illustrating the Bible.* VI u. VII (Studies 10, 401—416; 12, 202—218): S. BZ 16, 116.

Dunkel, F., *Der palästinische Hirt und die Hl. Schrift* (Kath. Kz 1923, 270—273).

Knor, J. B., *Die Pädagogik der Hl. Schrift. Offenbarungsgeschichtliche Darstellung* (240. Regensburg, Verlagsanstalt. *M* 4.—).

Weißer, J., *Der soziale Gedanke in der Bibel* (76. Wernigerode 1923, Zeitbücherverl. *M* —.80).

Dalman, G., *Palästinische Tiernamen* (ZdPV 46, 65—78): 151 Namen mit Register.

Northcote, H., *The horse in the Bible* (Interpreter 20, 300—305).

Terrile, F., *Le piante più belle secondo la Bibbia. Storia illustrata di alcuni simboli della Madonna* (125. Trient 1922, Artigianelli).

Döller, J., *Der Wein in Bibel und Talmud* (Bb 4, 143—167 267—299).

Schoff, W. H., *Nard* (JAoS 43, 216—228): Berücksichtigt auch die biblischen Stellen.

Fridrichsen, A., *Ackerbau und Hausbau in formelhaften Wendungen in der Bibel und bei Platon* (StKr 1922, 185 f).

Marang, G. P., *Bijbelsche munten* (NthSt 5, 11—16).

Kohnstamm, P., *Bijbel en Jeugd* (Volksuniversitätsbibl. 22: Haarlem 1923, Bohn. *F* 2.50).

2. Ausgrabungen.

Peters, J. B., *Bible and spade.* The Bross lectures for 1921 (XII u. 239. N. Y. 1922, Scribner. $ 1.75).

Guthe, H., *Amerikanische Ausgrabungen in Palästina* (ZdPV 46, 220 bis 223): In Bēsān und in tulēl el-fūl.

Abel, F. M., *Découvertes récentes à Beit-Djebrin* (Rb 33, 583—604).

Mallon, A., S. J., *1. Les fouilles de Beisan. 2. Les fouilles de Capharnaüm* (Bb 3, 269—272).

Ovenden, G. J. H., *Notes on the excavation at Beisan* (PEF 1923, 147 bis 149).

Schmitz, E., *Die neuesten Ausgrabungen in Bēsān* (Heil. Land 66, 103—110).
Phythian-Adams, W. J., *Report on soundings at Tell Jemmeh* (PEF 1923, 140—146).
Contenau, G., *Deuxième mission archéologique à Sidon (1920)* (Syria 4, 261—281; 5, 9—23 123—134).

3. *Inschriften.*

Sylloge *inscriptionum graecarum* a G. Dittenberger condita et aucta. Nunc tertium edita. IV I (833. Lp. 1921, Hirzel): S. BZ 16, 117.
Alt, A., *Die neuen Inschriften aus der Palaestina Tertia.* Studien a. d. D. ev. Inst. f. Altertumswiss. in Jerusalem 33 (ZdPV 46, 51—64): Nachtrag zu „Griechische Inschriften" usw. (s. BZ 16, 117).—Dazu ***Ders.,*** *Epigraphische Nachlese.* Stud. a. d. D. ev. Inst. f. Altertumswiss. in Jerusalem 35 (ZdPV 47, 91—99).
Vincent, L. H., O. P., ***B. Carrière,*** O. P., *La synagogue de Noarah. Les inscriptions* (Rb 30, 579—601).
Hogarth, D. G., *Greek inscriptions from Askalon* (PEF 1922, 22 f).

e) Auslegung. Apokryphen.

Bover, J. M., *Apoc. 12 y Gen. 3* (Estud. Ecl. 1, 319—336).
Budden, C. W., and **E. Hastings,** *The local colour of the Bible.* I. *Genesis to 2 Sm* (356. Ld. 1923, Clark. *s* 8.—): Gemeinverständlich. Auf 3 Bde berechnet (JR 3, 554).
Caspari, *Die Unzertrennlichkeit der beiden Testamente* (AelKz 57, 450 bis 452 466—469).
Clay, A. T., *The origin of biblical traditions* (224. New Haven 1923, Yale Univ. Press).
Dummelow, J. R., *A commentary on the Holy Bible* by various writers: *OT (Gn—Est); NT (Mt—Act)* (288; 236. Ld. 1922, Macmillan. Je *s* 4.6).
Ecclesia orans. *Zur Einführung in den Geist der Liturgie.* Hrsg. von J. Herwegen. IV. *Die Psalmen. Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung* von A. Miller O. S. B. 5.—8., stark verm. Aufl. (12°. VIII u. 242. Freiburg i. Br. 1924. Herder. *M* 2.50). — V. *Die Psalmen. Übersetzt und kurz erklärt* von A. Miller O. S. B. *Die fünf Bücher der Psalmen. Mit einem Anhang und den Cantica des römischen Breviers.* 5. bis 10. Aufl. (12°. XIV, 548 u. 20. Ebd. 1923. Geb. *M* 6.60). — VI.—VII. *Meßliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare.* Von J. Kramp S. J. 1. Teil: *Vom 1. Adventsonntag bis Ostersonntag.* — 2. Teil: *Vom Ostermontag bis letzten Sonntag nach Pfingsten* (12°. XVI u. 450; VII u. 376. Ebd. 1923. *M* 6.90; 5.30). — X. *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie.* Von A. Baumstark. 1.—5. Aufl. (12°. XIV u. 160. Ebd. 1923, Geb. *M* 2.—). — XI. *Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen.* Von H. Rosenberg. Erste Abt.: *Die Hymnen des Psalteriums, des Proprium de tempore und des Commune sanctorum. Mit einer Einführung in die Hymnen.* 1. bis 4. Aufl. (12°. XVI u. 226. Ebd. 1923. Geb. *M* 2.40): Wie die christliche Liturgie von biblischem Einschlag durchwoben ist, so hat die ganze Serie der „Ecclesia orans" Interesse für die Exegese. Noch ausdrücklicher und ausschließlicher als die übrigen Bändchen befassen sich IV und V mit exegetischen Gegenständen. Die Einführung in die Psalmen zieht Fragen geschichtlicher und praktischer Natur herein, die man sonst nicht leicht in einer Einleitung ins Psalmenbuch so bequem beisammen findet. Die neueste Auflage der Psalmenerklärung ist in ein Bändchen zusammengezogen worden, so daß daneben nur mehr die Einführung als selbständiges Bändchen erscheint. Besonders hervorgehoben sei noch Baumstarks Geschichte der Liturgie voll schwerer Gelehrsamkeit und aufhellenden Be-

obachtungen. Dem Zusammenhang zwischen dem Synagogalgottesdienst und der christlichen Liturgie hat der Verfasser große Beachtung geschenkt.

Fugel, G., und **P. Lippert,** S. J., *Gotteswerke und Menschenwege. Biblische Geschichten in Bild und Wort geschildert* (fol. 72 mit 36 Taf. München, „Ars sacra"): In 72 prächtigen Bildern, welche trefflich in den Orient, sein Land und seine Kultur hineinkomponiert sind und zugleich den seelischen Gehalt der einzelnen Szenen herausheben, führt F. die biblische Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Endgericht vor Augen. Das gut dazu abgestimmte erklärende Wort L.s setzt die Bildersprache des Künstlers in eindrucksvolle aszetische Worte um.

Gerber, W., *Die Bibel, das Buch der Menschheit.* Festschr. z. Luth. Weltkonvent Eisenach 1923, Aug. (4°. 55 S. mit 44 Taf. Lp. 1923, Hiersemann).

Graf, G., *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert* (Collectanea Hierosolymitana II: XV u. 208. Paderborn 1923, Schöningh. *M* 16.—): Der 2. Bd der „Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der Görres-Gesellschaft in Jerusalem" verdient hier eine ehrende Erwähnung, weil er die Hoffnung festigt, daß die Station der Görres-Gesellschaft auf dem Mutterboden der Bibel eine Fortsetzung nach den vernichtenden Erschütterungen der letzten Jahre erfahren werde, und weil er dem Andenken P. Karges gewidmet ist, eines Mannes, dessen Verlust die biblische Archäologie schwer verschmerzen wird. Die ausgebeuteten Dokumente beleuchten die Geschichte der orientalischen Christenheit, die für den Verf. besondere Studienaufgabe bei seinem Aufenthalt in Jerusalem war. Eine der seltenen Krisen innerhalb der stagnierenden Kirchen des Orients, näher der koptischen Kirche in Ägypten, wird nach Verlauf und Bedeutung auf Grund erschöpfender Quellenstudien dargestellt und gewürdigt. Die Quellen selbst werden in Übersetzung vorgelegt. Ist das Werk zunächst für die orientalische Kirchengeschichte von großem Wert, so fällt, wie der Index biblicus verrät, doch auch einiges für die Exegese ab.

Harris, J. R., *Traces of Targumism in the NT* (ExpT 32, 373—376). — Dazu ***A. Montgomery,*** ebd. 33, 92 f.

Kruszyński, J., *Pożyteczne wiadomości o Piśmie św. [Nützliche Bemerkungen zur Hl. Schrift.]* 3. Aufl. (12°. 64. Włocławek 1922, Księg. Powsz.).

Momigliano, F., *Ebraismo e Cristianesimo.* — ***G. Banchetti,*** *Cristianesimo ed Ebraismo* (Bilychnis 1922 Febr.-März).

Munk, M., *Einführung in die Philosophie der Bibel* (81. Kattowitz 1922, Wiener).

Naville, E., *The outlook for Bible studies in Bible lands* (Bs 79, 113—130).

Phelps, W. L., *Human nature in the Bible* (N. Y., Scribner. $ 1.75).

Rauch, F., *Die Uroffenbarung und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neueren Völkerkunde.* Für Gebildete aller Stände (XI u. 217. Graz, Moser): U. a. die Angaben der Heiligen Schrift als übernatürliche Erkenntnisquelle (S. 1—4) über die Beschaffenheit der ersten Menschen, die Angaben der Heiligen Schrift über den körperlichen Ursprung des Menschen. — Exegese derselben (S. 19—22). Die Angaben der Heiligen Schrift über die Genialität Adams, die Entstehung der Sprache, das Wissen Adams (S. 86—93) usw. Eine populäre Zusammenfassung der wissenschaftlichen Ergebnisse und auch eine populäre, nicht allzu tiefgehende Exegese.

Ricciotti, G., *Dalla Bibbia. Antologia letteraria. Versioni critiche dai testi ebraici, aramaici e greci con introduzione e note* (XII u. 358. Bologna [1921], Zanichelli): Die „Blütenlese" will jenem dienen, der den Inhalt der Bibel nach seiner Vielgestaltigkeit und besonders nach den literarischen Formen kennen lernen will. Die ausgewählten Stücke sind systematisch unter verschiedenen Überschriften zusammengestellt. Die Übersetzung strebt kritische Sicherheit an und ist angesichts des hauptsächlich praktischen Zweckes der Sammlung reich mit textkritischen Noten ausgestattet.

Stockums, W., *Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre* (VIII u. 204. Freiburg i. Br. 1923, Herder. *M* 2.—): Berührt auch den etwas unbestimmten Heilsuniversalismus des AT, der freilich nicht einmal bei den Propheten ganz klar sich gegen den Nationalismus durchsetzen konnte. Erst das NT arbeitete den universalen Erlöserwillen vollkommen heraus (S. 3—6). Neben dem Natursakrament für die Heiden kommt bei den Juden die Beschneidung als Heilmittel der Unmündigen in Frage (S. 60 ff). Der Hauptwert der Schrift liegt auf dogmatischem und dogmengeschichtlichem Boden.

Storr, V. F., *The missionary genius of the Bible* (Ld., Hodder. *s* 3.6).

Tiplady, *T.*, *The book that stands up to life: the influence of the Bible on history, literature and oratory* (128. Ld. 1923, Rel. Tract. Soc. *s* 2.6).

Vaccari, A., S. J., *Ad „Carmina Scripturarum" symbolae* (Bb 3, 50—52): Einige Ergänzungen zu Marbachs Werk (s. BZ 6, 73).

Vaccari, A., S. J., *„Carmina Scripturarum": Novae antiphonae earumque fontes biblici* (VD 4, 30 f): Es handelt sich um die Antiphonen zu den Laudes, 17.—23. Dez.

Welch, A. C., *Visions of the end. A study in Daniel and Revelation* (259. Ld. 1922, Clarke. *s* 6.—): Bemüht sich, die Grenzen zwischen Apokalyptik und Prophetie zu ziehen. Dn stammt aus der Makkabäerzeit, enthält aber Erzählungen aus viel älterer Zeit (nach ZatW N. F. 1, 353).

Zöpfl, F., *Biblische Mütter* (253. Donauwörth 1922, Auer).

Pincherle, A., *Gli oracoli Sibillini Giudaici* (Orac. Sibyll. Bd III—V). Introduzione, traduzione e note (Collezione „Γραφη" Nr 1: XLIII u. 132. Rom 1922, Libreria di cultura).

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Ackermann, H. C., *An OT bibliography for 1914 to 1917 incl.* (AthR 1, 214—237 314—332; 2, 43—70).

Catalogue *of Hebrew Manuscripts in the collection of Elkan Adler* (4°, XII u. 228 mit 104 Abb. auf Tafeln. Cambridge 1921, Univ. Press).

Halper, B., *Descriptive catalogue of Genizah fragments in Philadelphia* (235. Philadelphia, Jew. Publ. Soc. Press. $ 3.—): Vgl. Dass., JqR N. S. 12, 397—433; 13, 9—52; 14, 189—268 505—565. Nr 1—74 enthalten biblische Hss, meist Fragmente, Urtext und Übersetzungen, dazu Bibelkommentare und grammatische Abhandlungen; Nr 75—166 Talmud, Midrasch, Halacha (Texte, Kommentare und Wörterbücher). Die Hss werden genau nach Inhalt, Material und Schrift beschrieben. Zwei Register erleichtern die Benützung des schön gedruckten Katalogs.

Matthews, J. G., *OT life and literature* (Ld., Macmillan. *s* 12.—).

אוצר ישראל. *An encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism in Hebrew.* 2d ed. by J. D. Eisenstein. 10 Bde (4°. B., Menorah).

Albright, W. F., *Contributions to biblical archaeology and philology* (JbL 43, 363—393): 1. Chaos and the origin of light in Genesis: die Schöpfung geht von der (sexuellen) Vereinigung von Wind und bâ'u aus. 2. The name „Yahweh": = er bringt ins Dasein, was besteht (in vielen Punkten anders als ebd. 37, 142). 3. Gog and Magog: = Gâgâ'a „barbarisch" und Ma(nda) + Gôg. 4. The rôle of the post-diluvian patriarchs in Hebrew history: bringt sie mit Ḫabiru zusammen, die gleich den Hebräern von Arabien zuerst nach Mesopotamien und dann nach dem Westen wanderten.

Causse, A., *Israël et la vision de l'humanité* (Études d'hist. et de philos. rel. 8: 152. Straßburg, Istra): Will zeigen, wie sich der Nationalismus und

Partikularismus allmählich zum Kosmopolitismus und Universalismus entwickelte.

Causse, A., *Les „pauvres" d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)* (173. Straßburg 1922, Istra).

Herrmann Cohens *Jüdische Schriften.* I: *Ethische und religiöse Grundfragen.* II: *Zur jüdischen Zeitgeschichte.* III: *Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte* (Veröff. d. Ak. f. d. Wiss. d. Judentums: LXIV u. 341; VIII u. 483; III u. 375. B., Schwetschke): U. a.: Die Lyrik der Psalmen (1914, I 237—261), Der Stil der Propheten (1901, I 262 bis 283), Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten (1916, I 306—330), Der Prophetismus und die Soziologie (1917, II 398—401), Die Eigenart der atl Religion (1913, II 410—415), Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß (1918, II 463—468).

דְּבִיר. *Eine neue hebräische Vierteljahrsschrift für die Wissenschaft des Judentums.* 1. Bd (327. B.): Hrsg. von J. Elbogen, J. N. Epstein, H. Torczyner. Die biblischen Beiträge sind unten verzeichnet.

Ευχαριστηριον. *Studien zur Religion und Literatur des AT und NT.* Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, dem 25. Juli 1922, dargebracht von seinen Schülern, hrsg. von H. Schmidt. I. Teil: Zur Religion und Literatur des AT (FRLAuNT N. F. 19. I. Teil: 6* u. 425. Göttingen 1923, Vandenhoeck): H. Greßmann, Ursprung und Entwicklung der Josefssage (S. 1—55). — O. Eißfeldt, Stammsage und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen (56—77). — H. Schmidt, Mose und der Dekalog (78—119); Kerubenthron und Lade (120—141). — W. Baumgartner, Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil (145—157). — G. Hölscher, Das Buch der Könige, seine Quellen und Redaktion (158 bis 213). — E. Balla, Das Problem des Leidens in der israelitisch-jüdischen Religion (214—260). — M. Haller, Die Kyroslieder des Deuterojesaja (261 bis 277). — S. Mowinckel, Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften, eine stilistische Studie (278—322). — P. Volz, Der heilige Geist in den Gathas des Sarathuschtra (323—345). — P. Kahle, Die Totenklage im heutigen Ägypten (346—387). — Im II. Teil, welcher die ntl Beiträge enthält, befindet sich außerdem: J. Hempel, H. Gunkels Bücher, Schriften und Aufsätze (214—225).

Festskrift *I Anledning af Professor David Simonsens 70-Aarige Foedselsdag* (400 u. 55 [hebr.]. Kopenhagen 1923, Hertz): U. a.: F. W. Schmidt über die Chronologie des Auszugs aus Ägypten; Abrahams über die Haftarot zur Gn; Aptowitzer über eine Hagada von der Schöpfung des Menschen; Porges über die hebräische Grammatik des Franciscus Tissardus (Paris 1508); A. Schwarz über das Fasten Esther; Gaster will nachweisen, daß hellenistische Literatur auch in Palästina entstanden sei (so das Fragment des Demetrius über biblische Chronologie); M. Guttmann über verloren gegangene Midraschim (nach MGWJ 68, 82 ff).

Grünberg, S., *Exegetische Beiträge* (Festschrift zum 50jähr. Bestehen des Rabbinerseminars zu Berlin [XII, 176 u. 49. Hannover, Orient-Buchh.] 41—96): Zu Jos 24, 26; Is 2, 20; 7, 8—9 13; 30, 6; Job 15, 4; 18, 2; 19, 3; 20, 19; 21, 10; 36, 7 27; 38, 36. — Vgl. Jeschurun 11, 70—88. Auch gesondert (56. B., Harz).

Hertzberg, H. W., *Die Spenglersche Geschichtsbetrachtung und das AT* (Christl. Welt 36, 162—170).

Jahrbuch *für jüdische Geschichte und Literatur,* hrsg. vom Verbande der Ver. f. jüd. Gesch. u. Lit. in Deutschland, XXIV (164 u. 2. B. 1921/22, Poppelauer): U. a.: E. König, Das Ideal der Geschichtsschreibung und Israels Stellung zu ihm (S. 46—62). — XXV (167. Ebd. 1923/24): U. a.: J. Bergmann, Buddha und Moses (17—31); Eva Gillischewski, Die Wirtschaftsethik der israelitischen Propheten (32—61).

Jahrbuch *der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* (Sitz: Frankfurt a. M.) XIV [1921]. — XVI [1924] (252; 323 u. 30. Frankfurt a. M., Kauffmann): Bd XIV enthält talmudische Artikel. — Bd XVI u. a.: Stein, Der soziale Geist und die sozialen Einrichtungen des Judentums nach Bibel und Talmud. Zwei Vorträge (S. 87—121). S. Funk, Die Sprache des Scheidebriefes (123 bis 135): Os 2, 4 ist die älteste Scheideformel; A. Michalski, Vom Einfluß der Midraschim (217—226): Behandelt das Thema als Teilfrage über die Beziehungen zwischen den jüdischen und kirchlichen Bibelerklärungen.

Jean, Ch.-F., *Le milieu biblique avant Jésus-Christ.* I: *Histoire et civilisation.* II: *La littérature* (XXI u. 339; XXX u. 617. P. 1922/23, Geuthner).

Jowett, J. K., *The eagle life and other studies in the OT* (160. Ld. 1922, Hodder. *s* 5.—).

Kellett, E. E., *Some OT notes and queries* (ExpT 33, 426).

Lambert, M., *Notes lexicographiques et exégétiques* (RÉj 70, 88—92 209 bis 215; 71, 94—97 200—206; 72, 89—93; 73, 210—214). — ***Ders.,*** *Notes grammaticales et exégétiques* (ebd. 75, 209 f).

Povale, J. W., *A study of the OT* (104. Ld. 1923, Longmans. *s* 2.6).

כתבי האוניברסיטה ובית־הספרים בירושלם. *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitarum.* Ed. I. Velikovsky et H. Loewe. *Orientalia et Judaica,* Vol. I (4°. Jerusalem 1923): 1. S. Klein, Die Küstenstraße Palästinas (15 S.). 2. E. Täubler, Das Land KDE und das Volk Gojim (8 S.). 3. E. Mahler, Zur Chronologie der El-Amarna-Zeit (12 S. m. 1 Tafel). 4. J. Scheftelowitz, Die Bewertung der aramäischen Urkunden von Assuan und Elephantine für die jüdische und iranische Geschichte (16 S.). 5. V. Aptowitzer, Jüdisches in syrischen Rechtsbüchern (18 S.). 8. S. H. Margulies, Das Schwertlied Ezechiels (5 S.). 9. A. Schwarz, Die Hauptergebnisse der wissenschaftlich-hermeneutischen Forschung (36 S.). 10. S. Krauß, Glossae sacrae (2 S.; Auszug aus dem hebr. Artikel). 11. J. Klausner, The origin of the Mishnaic Language (6 S.; Auszug). 12. E. Mittwoch, Hebräische Etymologien (6 S.; עבור = Weg, בעבור = wegen; Zur Etymologie des Wortes Schewa). 13. I. Löw, Muscari und Ornithogalum (4 S.). 14. E. Rubinowitz, The Caper-tree (2 S.; Auszug). Die Beiträge sind, soweit nichts anderes bemerkt ist, in vollem Umfang auch im hebräischen Teil in hebräischer Sprache veröffentlicht.

Simon, J., *Some OT aspects* (Hom. and Past. Rev. 23, 1263—1267).

Soloweitschik, M., *Die Wüste in der Geschichte und Weltanschauung Israels* [hebr.] (Debir 2, 16—45).

Ungnad, A., *Zwei neue Veröffentlichungen der Yale-Universität* (ZA 34, 15—23): Über Gilgamesch-Epos und die Amoriter (nach ThLz 1923, Beil. Nr 233).

Wiener, H. M., *Early Hebrew history and other studies* (12°. 117. Ld., Scott. *s* 5.—): „Some factors in early Hebrew history" (1—50): ist schon Bs 78, 201—231 376—399 (s. BZ 16, 149) veröffentlicht. Die 2. Studie: „The law of change in the Bible" (51—78) s. BZ 16, 163. Neu ist: „The biblical doctrines of joint, hereditary and individual responsibility" (79—109). W. führt Beispiele aus der Bibel an, wonach das Individuum nicht allein für sein Tun im Guten und Schlimmen verantwortlich ist, und würdigt die Voraussetzungen hierfür.

2. Einleitung. Kanon. Hermeneutik.

Beet, W. E., *The humorous element in the OT* (Exp 8. S. 22, 59—68): Zeigt es an Est.

Bernfeld, S., *Literaturgeschichtliche Einleitung in die hl. Schriften* [hebr.]. Bd 1 u. 2 (VIII u. 419; IV u. 532. B.-Wilmersdorf 1923, Dwir-Verl. à $ 2.—).

Bewer, J. A., *The literature of the OT in its historical development* (XIV u. 452. N. Y. 1922, Columbia Univ. Press. $ 5.—).

Farbridge, M. H., *Studies in biblical and Semitic symbolism* (Teubner's Oriental Series: XV u. 288. Ld. 1923, Kegan Paul. *s* 10.6).

Fargues, P., *Introduction à l'AT* (X u. 311. P. 1923, Leroux).

Godbey, A. H., *The Hebrew mašal* (AmJsemL 39, 89—108).

Healing, C. A., *The OT, its writers and their messages* (Ld. 1923, Butcher. *s* 4.6).

Jefferies, T. A., *The growth of the OT* (149. Ld. 1921, Harrap. *s* 3.6).

Karpeles, G., *Geschichte der jüdischen Literatur.* 3. Aufl. 2 Bde (V u. 477; V u. 473. B. 1920, Poppelauer).

König, E., *L'ideale della storiografia e la posizione d'Israele rispetto ad esso* (Studi filos. e relig. 4, 411—424): S. oben S. 113 (unter Jahrbuch f. jüd. Gesch.).

Lindblom, J., *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur. Eine literargeschichtliche Untersuchung zum AT* (122. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln. *Kr* 4.—).

Margolis, M. L., *The Hebrew Scriptures in the making* (Philadelphia 1922, Jew. Publ. Soc.).

Nikel, J., *Grundriß der Einleitung in das AT.* Mit einem Vorwort von P. Heinisch (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium: XIV u. 407. Münster i. W., Aschendorff. *M* 6.60): Nach dem Vorwort ist das Werk noch vollständig aus der Hand des zu früh verstorbenen Verfassers und fruchtbaren Schriftstellers. Es bietet, was man von einem solchen Werke erwarten wird, eine Vorbereitung zum Studium des AT und eine Einführung in die atl Probleme. Besonders die Literaturangaben sind sehr reich, für einen Grundriß über Erwarten reich, so daß sie in manchen Abschnitten selbst für ältere Literatur fast erschöpfend geworden sind. Der Standpunkt ist der eines gemäßigten Fortschritts; jedenfalls sind die modernen und modernsten Fragestellungen fast ausnahmslos berücksichtigt. Daß N. bei einem Lehrbuch für Studierende im endgültigen Urteil Zurückhaltung für angezeigt fand, wird man nicht tadeln. Diese Vorsicht legt ihm nicht selten eine bedingte Aufstellung von Thesen nahe. N. hat das apologetische Prinzip der Einleitungswissenschaft zu Grunde gelegt. Das hatte zur Folge, daß hie und da ein nichtssagender Abschnitt eingefügt werden mußte oder Fragen den Raum beanspruchen, welche in die Exegese gehören. Die wichtige Abhandlung über den Pentateuch ist schon früher gesondert erschienen (s. BZ 16, 166). Bei 1 Sm 1—7 (S. 117 f) schiene mir auch die Frage erwähnenswert, wie sich dieses Stück zu den Anhängen von Jdc verhält. Etwas knapp sind auch die deuterokanonischen Zusätze zu Est und Dn (S. 148 206) weggekommen. Die allgemeine Einleitung läßt N. auf die spezielle folgen, eine Anordnung, die sich sehr empfiehlt. S. 345 fehlt unter sonst sehr reichhaltiger Literatur gerade die neueste Veröffentlichung über das Samareitikon (1911). Besonders begrüßen wird man den Abschnitt über die slawischen Bibelübersetzungen (S. 375 ff). Daß bei der Unmenge von Einzelheiten, die hier mühsam verarbeitet worden sind, da und dort etwas anders gewünscht werden könnte, darf nicht übersehen lassen, daß wir für den mäßigen Umfang ein ungemein ausgedehntes und reiches Material von kundiger Hand dargeboten erhalten, wie es nicht leicht anderswo zu finden ist.

Puritan, H. R., *Literature of the OT* (193. N. Y., Scribner. $ 1.25).

Schöpfer, Ä., *Geschichte des AT mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft.* 6. Aufl. 2 Halbbde (XVI u. 752. München 1923, Natur u. Kultur. *M* 12.—).

Sellin, E., *Introduction of the OT.* Translat. by W. Montgomery. With an introduction and a bibliography for English readers by A. S. Peake (XXXVIII u. 271. Ld. 1923, Hodder. *s* 10.6): Vgl. BZ 16, 123.

Sommer, B., *Die Bibel (alten Testaments), ein Werk des Priester-Egoismus, nachgewiesen an ihrer Entstehungsgeschichte* (III u. 78. Dresden 1923, Verlagsanst. f. prolet. Freidenker).

***Studies** in biblical parallelism.* I. *Parallelism in Amos.* By L. J. Newman. II. *Parallelism in Isaiah, chapters 1—10.* By W. Popper. III. *Parallelism in Isaiah, ch. 11—35 and 37, 22—35. The reconstructed text (Hebrew)* by W. Popper (Univ. of California Publications, Semitic Philology, I Nr 2—5, 57—551, 116*. Lp. 1923, Hinrichs).

Willrich, H., *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur* (FRLAuNT N. F. 21. Heft: 6* u. 100. Göttingen, Vandenhoeck): Nimmt eine Reihe von Fälschungen bei Josephus, Jason von Kyrene, 2 Makk, 1 Makk, Aristeasbrief an.

Bundschuh, F. J., *Die Bedeutung der Typik im A. B.* (Pb 34, 322—347): Beantwortet eingehend die zwei Punkte, daß und woraus die Juden der atl Zeit die Vorbilder des Messias als solche erkannt haben, und warum die Juden zur Zeit Christi trotzdem die Erfüllung dieser Vorbilder in Christus nicht erfaßt haben.

König, E., *Das AT und die moderne Auslegungswissenschaft* (Monatschr. f. Pastoraltheol. 17, 149 f).

König, E., *Eine fragliche Sonderbedeutung von „Wort" und „Zahl" für die Auslegung des AT* (ZatW 40, 46—68).

Vgl. Baumgartner (S. 113), Schwarz (S. 114), Aulèn (S. 91).

3. *Geschichte der Exegese* (allg., jüd., christl.). *Das AT in der Forschung der Gegenwart und im Unterricht.*

Cordier, H., *Un siècle d'études asiatiques en France. Le centenaire de la Société Asiatique* (Le Correspondant 1922, 10. Juli).

Marshall, F. H., *OT interpretation in medieval Greek and Slovonic literature* (Church Quart. Rev. 1923 Okt.).

Schmitt, C., *Zur Entwicklungsgeschichte der atl Exegese* (Pb 34, 363—368).

Winterbotham, R., *The OT and the Jews* (Exp 8. S. 22, 161—184): Gegen die Zuverlässigkeit der Juden in der getreuen Überlieferung und Deutung des Gesetzes.

Elbogen, J., *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums* (in Festschr. z. 50jähr. Best. d. Hochschule f. Wiss. d. Judent.). — ***Ders.,*** *Ein hundertjähriger Gedenktag unserer Wissenschaft* (MGWJ 36, 89—97).

Zuri, I. S., רבי עקיבה (286. Jerusalem, Safrout).

Flavius Josephus, *Geschichte des jüdischen Krieges.* Übers. u. mit Einl. u. Anm. vers. von H. Clementz (695 m. 2 Taf. B. 1923, Harz). — *Jüdische Altertümer* usw. 2 Bde (645 m. 2 Taf.; 724 m. 2 Stammtaf. Ebd.).

Revel, B., *Some antitraditional laws of Josephus* (JqR N. S. 14, 293 bis 301): Josephus hat hie und da andere als die überlieferungsmäßigen Wege der Erklärung eingeschlagen. R. warnt davor, eine ältere Halacha vorschnell darin erkennen zu wollen.

Kaatz, S., *Die mündliche Lehre und ihr Dogma.* 2. Heft: *Die Halacha* (VII u. 60. B. 1922, Poppelauer. *M* 1.—).

Spanier, A., *Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur* (Veröff. d. Ak. f. d. Wiss. d. Judent., talmud. Sekt. Bd 1: IX u. 159. B. 1922, Schwetschke. *M* 2.50).

משניות. *Mišnajot, mit einer Reihe von Kommentaren* (12°. B., Verlag „Choreb"). — מדרש תנחומא. *Midraš Tanchuma* (692. Ebd.). — מדרש רבה. *Midraš rabbah zum Pentateuch und zu den fünf Rollen* (mit Kommentar) (12°. Ebd.).

Schlögl, N., O. Cist., *Der babylonische Talmud.* Lief. 1—4 (384. Wien 1921, Burgverlag).

Die Mischna. *Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung* usw. [s. BZ 11, 57; 14, 261]. I. Seder, 11. Traktat: *Bikkurim (Erstlinge).* Von K. Albrecht. — IV. Seder, 2. Traktat: *Baba messia („Mittlere Pforte" des Civilrechts).* Von W. Windfuhr. — II. Seder, 1. Traktat: *Schabbat (Sabbat).* Von W. Nowack (64; 122; 152. Gießen 1922/23/24, Töpelmann. *M* 2.25; 4.20; 8.—): Die Einleitung unterrichtet über die allmähliche Entstehung des Traktats und die allmähliche Entfaltung der gesetzlichen Bestimmungen. Textausgabe mit kritischem Apparat und Übersetzung reihen sich an. Sehr eingehende Wort- und Sacherklärung begleitet den Text. Ein Verzeichnis der Bibelstellen, die verwendet werden, dient dem Gebrauch dieser praktischen Ausgabe der Mischnatraktate. Bis jetzt sind 14 Traktate in dieser Weise bearbeitet und veröffentlicht worden.

Albeck, C., *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna* (9 u. 165. B. 1923, Schwetschke. *M* 2.50).

Kassovsky, H. J., *Concordantiae Mischnae. Omnes voces sex librorum Mischnae secundum ordinem alphabeticum.* Fasc. 1 2: א - - חדרי (4°. 1—592. Jerusalem 1920, Palestine Office. Vollst. £ 10.—).

Kittel, G., *Sifre zu Dt. Übers. u. erl.* Lief. 1 (II u. 144. Stuttgart 1922, Kohlhammer. Subskr.-Pr. *M* 4.—): Etwa 4 Lief.. (nach ThLz 1922, Beibl. Nr 3741).

Theodor, J., *Bereschit Rabba.* Mit kritischem Apparat und Kommentar. Lief. IX, 2. Hälfte (681—720. B. 1921, Poppelauer): Bis Parascha 65, 11 reichend; umfaßt zwei Drittel des Ganzen (nach OrLz 27, 85).

Hoffmann, D., *Midrasch ha-gadol zum Buche Exodus,* nach einer Handschrift der Königl. Bibliothek zu Berlin und nach andern Handschriften hrsg., mit Anmerkungen und Quellennnachweisen versehen. 2. Heft (Schriften des Vereins Mekize Nirdanim, 3. F., Nr 20: 81—242. B. 1921).

Greenup, A. W., *A fragment of the Yalkut of R. Machir bar Abba Mari on Hosea (1, 9 — 14, 1)* (JqR N. S. 15, 141—212): Stammt vielleicht aus dem 14. Jahrh. G. druckt den Text ab.

Vulliaud, P., *La Kabbale juive. Histoire et doctrine* (Essai critique). 2 Bde (521; 459. Paris 1923, Nourry): Wertvoll, wenn auch übermäßig polemisch und wenig systematisch durchgeführt (vgl. Rb 33, 442—452).

Mann, J., *Early Karaite Bible commentaries* (JqR N. S. 12, 435—526).

Malter, H., *Saadja Gaon, his life and works* (Philadelphia 1922, Jew. Publ. Soc. of Am. $ 3.50).

Poznanski, S., *The Arabic commentary of Abu Zakariya Yahya (Judah ben Samuel) Ibn Bal'am on the Twelve Minor Prophets* (JqR N. S. 15, 1—53): Aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. P. gibt den Kommentar heraus mit einer kurzen Einleitung und Würdigung.

Abraham, M., *Le commentaire sur le Lévitique de R. Joseph Bekhor-Schor, exégète français du moyen-âge,* publié pour la première fois d'après le Ms de Munich. F. 1: *Introduction* (31. Versailles, Barbier). — Vgl. dass. RÉj 77, 41—60.

Marmorstein, A., *Sur un auteur français inconnu du 13e siècle (or. Brit. Mus. 2853)* (RÉj 76 [1923], 113—131): Ein Pentateuchkommentar (nach OrLz 27, 235 f).

Elbogen, I., *Marcus Braun* (MGWJ 64, 241—249): Nachruf.

Gottheil, R., *Ignaz Goldziher* (JAoS 42, 189—193): † 13. XI. 1921.

Bertini, U., *La catena greca in Giobbe* (Bb 4, 129—142).

Devreesse, R., *La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro* (Rb 33, 65—81 498—521): Beginnt der Quelle nachzuforschen, aus welcher Daniel Barbaro seine aus dem Griechischen übersetzte Katene zu Ps 1—50 geschöpft hat, und verwertet sie für die Wiederherstellung des Psalmenkommentars von Eusebius von Cäsarea und eines dritten Psalmenkommentars von Hesychius.

Sović, A., *Fragmentum commentarii anonymi in Canticum Canticorum* (Bb 2, 448—453): Befindet sich in der Bodleiana, cod. Misc. gr. 205, besteht aus zwei zusammengehörigen Teilen, stammt von Hippolytus und deckt sich mit den slawischen Fragmenten, die Bonwetsch veröffentlicht hat.

Origenes' *Werke.* VII. Bd: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung,* hrsg. von W. A. Baehrens. 2. Teil: *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices* (Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte: XL u. 621. Lp. 1921, Hinrichs): S. BZ 16, 126.

Baehrens, W. A., *Die neunte fragmentare Jesaiahomilie des Origenes eine Fälschung* (ThLz 49, 263 f).

Dieu, L., *Le commentaire arménien de S. Jean Chrysostome sur Isaïe 8—64 est-il authentique?* (Rev. d'hist. eccl. 17, 7—30): Ja (nach Bb 3, 124).

Draguet, R., *Un commentaire grec arien sur Job* (Rev. d'hist. eccl. 20, 38—65): Veröffentlicht von H. Usener in Lietzmanns Catenen (1897) 28—34. D. lehnt U.s Hypothese, Julian von Halikarnaß sei der Verfasser, ab und weist den Kommentar einem Arianer des 4. Jahrh. zu.

Vaccari, A., S. J., *Un scritto di Gregorio d' Elvira tra gli spurii di S. Girolamo* (Bb 3, 188—193): Für den Traktat „De diversis generibus leprarum" zu Lv vermutete schon Wilmart (s. BZ 11, 73) Gregorius von Elvira als Verfasser. V. glaubt das mit hinreichenden Gründen wahrscheinlich machen zu können.

Vardanian, A., *Hieronymus über die Einteilung der Geschichten bei den Hebräern in 22 Bücher.* Mit deutscher und armenischer Einführung in armenischem und lateinischem Text (82. Wien 1922, Mechitaristen).

Stiglmayr, J., S. J., *Zum Jobkommentar von Monte Cassino* (ZkTh 45, 495 f): Gegen Vaccari (s. BZ 16, 127) hält S. seine Ablehnung aufrecht.

Vaccari, A., S. J., *Il Salterio Ascoliano e Giuliano Eclanese* (Bb 4, 337—355): Herausgegeben unter dem Titel: Il codice irlandese dell' Ambrosiana (Archivio glottologico italiano 5 [1878]). Die zwei Psalmentexte des Schreibers und des Kommentators gehören dem Psalterium Romanum an, wenn auch mit gallikanischen und andern Lesarten vermischt. Den Kommentar schreibt V. dem Julian von Eclanum zu.

Vaccari, A., S. J., *Scripsitne Beda commentarium in Job?* (Bb 5, 369 - 373): Nein (gegen D. Franses in De Katholiek 157 [1920], 378—386: *Het Jobcommentar van Philippus Presbyter).*

Wilmart, A., *Le commentaire sur le prophète Nahum attribué à Julien de Tolède* (BLe 6. S. 13, 253—279).

Wilmart, A., O. S. B., *Smaragde et le Psautier* (Rb 31, 350 - 359): „Der Priester Smaragdus" ist (gegen Martène) identisch mit dem Abt von St. Mihiel. Dessen Psalmenkommentar beschreibt W. genau, seine hsl Überlieferung, den Psalmentext. der teils römisch teils gallikanisch ist. Die Geschichte beider Psalterien führt W. zu dem Schluß, daß Smaragdus das gallikanische Psalterium erklärte, das durch Karl d. Gr. eingeführt wurde; die römischen Varianten hatte Sm. noch aus der früheren Zeit im Gedächtnis.

Rieger, *Wer war der Hebräer, dessen Werke Hrabanus Maurus benutzt hat?* (MGWJ 68, 66—68): Hrabanus hat nicht Hebräisch gekonnt und hat mit jüdischen Zeitgenossen nicht verkehrt.

Michalski, A. J., *Raschis Einfluß auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Buches Josua* (ZatW 39, 300—307).

Festschrift *der Stadt Pforzheim zur Erinnerung an den 400. Todestag Johannes Reuchlins* (86. Pforzheim 1922, Riecker): Sep.-Abdr. a. d. Zeitschrift f. d. Gesch. d. Oberrheins, N. F. 37, 3. Der „Hebraist" ist nicht zu seinem Rechte im Buche gekommen (nach ThLz 48, 10/11, 226).

Kober, A., *Urkundliche Beiträge zum Reuchlinschen Streit* (MGWJ 67, 110—123).

Vilar, J., S. J., *Petri de Ribadeneyra e S. J. paraphrasis nonnullorum Psalmorum manuscripta* (Bb 3, 338—340).

Vaccari, A., *Autografo inedito. Note del V. Bellarmino al Genesi* (Gregorianum 2, 579—588): Bemerkungen zur Gn für seine Löwener Vorlesungen, die von F. Grossi-Gondi, Prof. an der Gregoriana in Rom, entdeckt wurden und von V. im wesentlichen gewürdigt werden.

Deutschländer, L., *Goethe und das AT* (199. Frankfurt a. M. 1923, Omonuth-Verlag).

Lambert, M., *E. Renan et les études juives* (RÉj 76, 1—6).

Humbert, P., *Renan historien de l'hébraïsme* (RThPh 1924, 5—42).

Zimmern, H., *Friedrich Delitzsch und Carl Bezold. Ein Nachruf* (ZdmG N. F. 2 [77], 121—136).

Bezold, Adele, *Verzeichnis der Schriften Carl Bezolds* (ZA N. F. 1 [35], 57—72).

Schmitt, C., *Der Assyriologe Friedrich Delitzsch von 1876—1920* (Pb 33, 261—268): Hat nur scheinbar Konzessionen an die traditionellen Anschauungen über Israel gemacht und ist Rationalist geblieben.

Montgomery, J. A., *Morris Jastrow, Jr.* (AmJsemL 38, 1—11).

Morgenstern, J., *Morris Jastrow, Jr., as a biblical critic* (JAoS 41, 322—327). — **Barton, G. A.,** *The contributions of Morris Jastrow, Jr., to the history of religion* (ebd. 327—333). — **Clay, A. T.,** *Professor Jastrow as an Assyriologist* (ebd. 333—336). — **Montgomery, J. A.,** *Bibliography of Morris Jastrow, Jr.* (ebd. 337—344).

Hölscher, G., *Sigmund Mowinckel som gammel-testamentlig forsker* (Norsk teol. Tidsskr. 1923, 73—138).

Breasted, J. H., *The Oriental Institut — a beginning and a program* (AmJsemL 38, 233—328).

Brockelmann, C., *Die morgenländischen Studien in Deutschland* (ZdmG 76, 1—17).

Greßmann, H., *Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung* (ZatW N. F. 1 [42], 1—33): Leitet die neue Folge der ZatW ein, deren Titel dabei erweitert wurde („und die Kunde des nachbiblischen Judentums"). Die literarkritische Periode ist überwunden, aber nicht die Literarkritik und literarkritischen Ergebnisse der Hexateuchforschung. Darüber hinaus ist freilich auch nach G. „die literarkritische Forschung ins Rasen geraten". Er berührt eine Reihe von Fragen, wo er mehr Nüchternheit und Besonnenheit fordert. Auf das literarkritische ist das vorderorientalische Zeitalter gefolgt, in welchem die Pflege der Archäologie, der Religionsgeschichte und Folkloristik im Vordergrunde steht. Strenge Worte findet G. für die herrschende Art der Text- und Konjekturalkritik. Bei der hebräischen Metrik hat G. mehr Fragen zu stellen, als Ergebnisse zu verzeichnen. Die Geschichte Israels wird nach ihrem Ziele gewürdigt, die literaturgeschichtliche Forschung Gunkels und schließlich die Religionsgeschichte nach Stand und Aufgabe kurz umschrieben.

Gunkel, H., *Die Richtungen der atl Forschung* (Christl. Welt 36, 64—67).

Guthe, H., *Ein jüdisches Forschungsinstitut in Jerusalem* (ZdPV 46, 223—225): Über die hebräische Archäologische Schule, deren Arbeiten in einem Sammelband „Ḳōbēṣ" erschienen sind.

Harrassowitz, O., *Internationale Austauschzentrale für orientalische Literatur* (ZdmG N. F. 2 [77], XXI—XXIV).

Möller, *Wächterrufe zu Professor D. Kittels Vortrag: Die Zukunft der atl Wissenschaft. Eine prinzipielle und programmatische Auseinandersetzung* (72. Breklum 1922, Jensen): Gegen die Sondertagung der protestantischen Alttestamentler vom 21. IX. 1921, mit Kittels Vortrag (nach ThG 16, 425).

Deutscher Orientalistentag *Berlin vom 9.—11. April 1923. Protokolle der Fachsitzungen* (ZdmG N. F. 2 [77], IV—XI).

Fernández, A., *V. T. populo a concionatore propositum* (VD 1, 199—205).

Grigg-Smith, T., *The presentation of the OT to children* (Intpr 20, 215—222).

Niebergall, F., *Das AT im Unterricht. Ein Beitrag zu einer religiösnationalen Volkserziehung* (Prakt.-theol. Handbibliothek 25: 3 u. 120. Göttingen 1923, Vandenhoeck. *M* 1.60).

Atl Predigten [s. BZ 15, 252; 16, 128]. 13. Heft: *Die Bußpsalmen. Sieben Predigten über Sünde und Buße* von W. Meyer O. F. M. — 14. Heft: *Die nachexilischen Propheten. Aggäus, Zacharias und Malachias,* von J. A. Aich. — 15. Heft: *Auf Ruinen. Sechs Fastenpredigten über die Klagelieder,* von F. Krämer. — 16. Heft: *Die Propheten vor und in dem Exil: Mich, Joel, Abd, Jon, Nah, Hab,* von J. A. Aich (58; 62; 65; 51. Paderborn 1922/23, Schöningh. *M* 1.20; 1.20; 1.20; 1.—): Meyer legt immer den ganzen Psalm und seinen Hauptgedanken einer Predigt zu Grunde, um der Gefahr der Schriftzerfaserung zu entgehen, was als richtig und notwendig anerkannt werden muß, wenn man eigentliche Schriftpredigten halten will. Aich geht in beiden Heften von einzelnen kräftigen Stellen der Prophetenbücher aus und gruppiert darum die Predigtgedanken, die er dabei wiederum, soweit möglich, in Prophetenworte kleidet. Krämer macht sich den Versuch Zenners zu Nutzen, der die Klagelieder in einen systematischen Aufbau eingliedert. Damit hat er jedenfalls eine homiletisch fruchtbare Unterlage für einen Zyklus von Predigten gewonnen, ohne sich exegetisch dafür ausschließlich zu entscheiden. Das Sammelwerk schreitet rüstig fort und arbeitet daran mit, das AT wieder mehr in die Homiletik einzubürgern.

Smith, G. A., *The teaching of the OT in schools* (12. Ld. 1923, Hodder. *s* —.6).

Storr, R., *Anleitung zu Predigten aus dem Buche des „Predigers"* (Kirche u. Kanzel 6, 163—168). — ***Ders.***, *Predigttexte aus dem Buche der Weisheit* (ebd. 241—249).

Vgl. H. Cohen (S. 113), Guttmann (S. 113), Michalski (S. 114).

4. *Atl Bibelkritik.*

„Biblischer" Antisemitismus *oder Judenmission* (AelKz 55, 297—299).

Bachmann, *Das AT als Bestandteil der Bibel der Christenheit* (AelKz 55, 804—808 819—824).

Baumgartner, W., *Die israelitische Geschichte in den letzten fünfzig Jahren* (D. christl. Welt 38, Nr 24/6, 456—461): Findet das Neue in der Wellhausenschen Pentateuchkritik und in der Erkenntnis, wie eng Israel mit dem alten Orient zusammenhängt. Eine tief eingreifende Änderung hat der letztere Gesichtspunkt im Geschichtsbild Wellhausens nach Ansicht B.s nicht hervorgebracht.

Bergdoldt, A., *Zum gegenwärtigen Kampf um das AT* (NkZ 34, 131—164).

Bonwetsch, *Das AT in der Geschichte der Kirche* (AelKz 56, 50—55 66—70).

Chapman, J. A., and **L. D. Weatherhead**, *The OT and to-day* (90. Ld. 1923, Epworth Pr. *s* 2.—).

Cooke, G. A., *The Christian use of the OT in the present day* (Theology 1 [1920], 318—327).

Gray, E., *OT criticism, its rise and progress* (252. Ld. 1923, Harper. *s* 10.6).

Henderson-Begg, W., *The place of the OT in modern Christian teaching* (Exp 8. S. 26, 93—99).

Hempel, *Hat das AT noch eine Bedeutung für die gegenwärtige Gemeinde?* (Pastoralbl. — Predigt 64, 5 u. 6).

Hovy, J. A. L., *De gang der Godsopenbaring in het Oude Testament* (Purmerend 1923, Muusses. *Fl* 5.50).

Jolivet, R., *Pascal et l'argument prophétique* (Rev. apol. 36, 486—494 513—522).

Jordan, W. C., *Ancient Hebrew stories and their modern interpretation* (344. Ld. 1922, Hodder. *s* 7.6).

Kaftan, T., *Offenbarung oder Religion? Zur Wertung des AT* (AelKz 55, 194—197). — Dazu ***Sellin, E.,*** *Offenbarung oder Religion?* (ebd. 370 bis 373).

Kittel, R., *Das AT und das „deutsche Christentum"* (AelKz 55, 258—261 274—276).

König, E., *Germany and biblical criticism* (Bs 77, 102—105).

Lewis, J., *The OT in the 20th century* (189. Ld. 1922, Allen. *s* 3.6): Was das AT über soziale und religiöse Kämpfe und Entdeckungen berichtet, macht es auch heute noch unentbehrlich (nach Intpr 20, 156).

Lods, A., *Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'AT* (RHR 88 [1923, Juli-Okt.] 51—64): Wünscht, daß die Literarkritiker auch der Zeit ihr Augenmerk zuwenden, in der die biblischen Geschichten mündlich überliefert wurden. Führt die Ansätze dazu auf (u. a. Jirku [s. BZ 15, 77], Saintyves [s. oben S. 91]) und bespricht eine Reihe von einschlägigen Texten.

McFadyen, J. E., *The use of the OT in the light of modern knowledge* (256. Boston 1923, Pilgrim. $ 2.25).

Naville, E., *The historical method of the study of the OT* (PrthR 22, 353—376): Übersetzt aus dem Französischen. Sieht von der Theologie ab, wendet sich aber mit rein geschichtlichen Gründen gegen die destruktive Kritik besonders in der Pentateuchfrage.

Niedlich, *Zum Streit um das AT* (Monatsbl. f. d. ev. Relig.-Unt. 15, 209 ff.).

Oettli, S., *Der religiöse Wert des AT* (19. Neuhof, Kr. Teltow, 1921, Zentralst. z. Verbr. guter d. Lit.).

Philips, A., *The failure of higher criticism of the OT* (VII u. 273. Ld. 1923, Bale. *s* 15.—).

Procksch, O., *Das AT im antisemitischen Sturm* (AelKz 56, 308—311).

Procksch, O., *AT und Judentum.* 2 Vorträge (Sonderabdruck aus AelKz: 36. Lp. 1921, Dörffling).

Rice, J. A., *The OT in the life of to-day* (12°. XXXIII u. 320. N. Y. 1920, Macmillan. $ 3.—).

Schmidt, H., *Stehen wir vor einer neuen Periode der Literarkritik im AT?* (Theol. Bl. 2, 223—226).

Schmitt, C., *Das althebräische Schrifttum in falschem und rechtem Licht* (Pb 33, 467—470): Zu König (s. BZ 16, 131).

S[chubring], W., *Vom AT* (Protestantenbl. 57, 34 f): Aus „Mutiges Christentum" Nr 1/2: „Das Abc des Christentums oder Schafft das AT nicht ab!"

Das AT *im Feuer der neuesten Kritik* (Ev. Wahrh. 13, 295—297 312—319; 14, 7—9 26—29).

Thiele, E., *Die antisemitische Bewegung unserer Zeit und das AT, dargestellt an ihrem Schrifttum* (AelKz 55, 436—440 453—456 469—471 485 f).

Tilling, Magdalene v., *Die Bedeutung des AT für unsern christlichen Glauben, mit bes. Berücksichtigung des Religionsunterrichtes.* Vortrag (15. Bethel 1923, Verlagshandl. d. Anstalt Bethel. *M* —.10).

W. L., *Wie kann der moderne Mensch wieder zum Glauben an die Bibel kommen?* (AelKz 57, Nr 7 f, 98—100 114—117): Wie die Bibelverächter klug nach den Anweisungen des NT beeinflußt werden können.

Wace, H., *OT and the present state of criticism* (Ld., Morgan. *s* —.4).

Welch, A. C., *On the present position of OT criticism* (Exp 8. S. 25, 344—370).

Wilson, R. D., *Is the higher criticism scholarly?* (Ld. 1923, Marshall. *s* 1.—).

Ziemer, E., *Gibt es ein Christentum ohne AT?* (15. Frankfurt a. O. 1923, Verlag „Haus u. Schule". *M* —.10).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. Allgemeines.

Eisler, R., *Platon und das ägyptische Alphabet* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 34, 3—13).

Eisler, R., *The introduction of the Cadmeian alphabet into the Ægean world in the light of ancient traditions and recent discoveries* (Journ. roy. as. Soc. 1923 Jan. Apr.).

Eisler, R., *Das Schriftwesen in mosaischer Zeit* [hebr.] (Debir 1, 14—21; 2, 46—60).

Gardiner, A. H., *Der ägyptische Ursprung des semitischen Alphabets* (ZdmG N. F. 2 [77], 92—120): Übersetzung des Artikels aus Journ. of Egyptian Arch. 3 (1916) (vgl. BZ 15, 56).

Kalinka, E., *Der Ursprung der Buchstabenschrift* (Klio 16, 302—307).

Sottas, H., *Une nouvelle théorie sur l'origine égyptienne de l'alphabet sémitique* (Jas 11. S. 17, 123—132).

Stawell, F. M., *Suggestions towards an interpretation of the Minoan scripts* (Am. Journ. of Arch. 28, 120—170): Die phönikischen Buchstabennamen werden aus dem Minoischen abgeleitet (nach ZatW N. F. 1, 358).

Lexa, F., *Comment se révèlent les rapports entre les langues hamitiques, sémitiques et la langue égyptienne dans la grammaire des pronoms personnels, des verbes et dans les numéraux cardinaux 1—9* (27 mit 5 Taf. P. 1922, Geuthner).

Drexel, A., *Der semitische Triliteralismus und die afrikanische Sprachforschung* (WZKM 31, 219—235): Neben anfänglich schon nominalen Formen gab es eine weit größere Anzahl von Nomina, die einen verbalen Charakter ursprünglich mitbesaßen oder exklusiv verbal waren, so daß D. im Gegensatz zu Brockelmann den primären Charakter der verbalen Formwurzeln dartun zu können glaubt. Die Urform des semitischen Verbums der einfachsten Form Ḳal ist im Infinitiv oder einem der beiden Tempora Perfekt und Aorist zu suchen. Forts. f.

Meinhof, C., *Was können uns die Hamitensprachen für den Bau des semitischen Verbum lehren?* (Zeitschr. Eingeb. Spr. 12, 241—275).

Worrell, W. H., *Noun classes and polarity in Hamitic and their bearing upon de origin of the Semites* (JPoS 1, 15—21).

Spiegelberg, W., *Über die gelegentliche Wiedergabe des Aleph und Ain im Koptischen* (OrLz 25, 97—100).

Lambert, M., *Le groupement des langues sémitiques* (Cinquantenaire de l'Éc. prat. d. Hautes Ét. [P. 1921], partie or. 51—60).

Conti Rossini, C., *Le lingue e letterature semitiche d'Etiopia* (Oriente moderno 1, 38—48 169—176).

Christian, V., *Die deiktischen Elemente in den semitischen Sprachen nach Herkunft, Anwendung und Verwandtschaft untersucht* (WZKM 31, 137 bis 192): Will in seinem umfangreichen Aufsatz zeigen, daß eine Menge von Formelementen aus dem Demonstrativelement entstanden ist: die Genitivkasusendung, die Präposition bzw. Postposition, woraus der Akkusativ, die Klassenzeichen, die Nominativendung und schließlich die semitischen Verbalstammbildungen mit n, t, s (š, h, '). Dabei hat er auf den innigen Zusammenhang hingewiesen, der im Gebrauch der Demonstrativelemente zwischen den hamitischen, semitischen und indogermanischen Sprachen besteht.

Friedrich, J., *Der Schwund kurzer Endvokale im Nordwestsemitischen* (ZSem 1, 3—14): Der Schwund ist zwischen der כלמו-Inschrift und 400 v. Chr. erfolgt.

Feghali, M., et **A. Cuny**, *Du genre grammatical en Sémitique* (101. P., Geuthner).

Dhorme, P., *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien.* Extrait de la Rb 1920—1923 avec tables (P. 1923, Gabalda): S. BZ 16, 132; dazu noch Rb 31, 489—517; 32, 185—212.

Vgl. Morbeck (S. 92), Guidi (S. 92).

2. *Hebräisch* (allg., Gramm., Lexik.).

Kegel, M., *Der Bildungswert des Hebräischen* (Theol. Blätt. 3, 180—182): Gegen die Bestimmung der „Neuordnung des höheren Schulwesens in Preußen“ (Ostern 1924), wonach der Staat die Fürsorge für den hebräischen Unterricht auch als fakultativ ablehnt.

Wishart, J. E., *An apology for the study of Hebrew* (Bs 1924 Apr.).

Mieses, J., *Zur hebräischen Sprachforschung* (MGWJ 66, Nr 10—12; 67, 249—253).

Duncan, J. G., *Modern Hebrew, how the language of the OT is adapting itself to modern needs* (PEF 1924 Apr.).

Jellin, D., *Ben Yehudah and the revival of the Hebrew language* (JPoS 3, 93—109).

Birnbaum, S., *Die jüdische Sprache* (Germ. Rom. Mth. 13, 149—155).

Birnbaum, S., *Das hebräische und aramäische Element in der jüdischen Sprache.* Diss. Würzburg (56. Lp. 1922, Engel).

Brassac, A., *Méthodes pour l'étude de l'hébreu* (Rev. prat. d'Apol. 32, 508 f).

Rudolph, M., *Literatur zur Geschichte der hebräischen Grammatik* (ZatW 39, 308—311; 40, 143—153).

Bergsträßer, G., *Mitteilungen zur hebräischen Grammatik* (OrLz 26, 253—260 477—481; 27, 582—586).

Bauer, H., *Zur Frage der Sprachmischung im Hebräischen.* Eine Erwiderung (34. Halle, Niemeyer): Gegen Bergsträßer (s. vor. Notiz). B. behandelt 1. das Problem der schwachen Verba (S. 5—10); 2. die Vorgeschichte des hebräischen Tempussystems (11—15); 3. Ist das Hebräische eine Mischsprache? (15—31); Zusatz: Über das Verhältnis des Phönizischen zum Hebräischen (31—34).

Baltzer, J. P., *Deutsch-hebräisches Wörterverzeichnis zu dem hebräischen Übungsbuch.* 2. Aufl. (15. Stuttgart 1921, Metzler).

Bauer, H., und **P. Leander,** *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT.* I. Bd. 3. Lief. (XVI u. 513—707. VI. Halle 1922, Niemeyer): S. BZ 16, 133.

Bauer, H., und **P. Leander,** *Hebräische Schulgrammatik* (VIII, 75 u. 28*. Halle a. S., Niemeyer): Die Chrestomathie ist ersetzt durch eine Anweisung im Vorwort, welche Abschnitte der Bibel eine passende Lektüre zu grammatischen Abschnitten bilden.

Green, S. G., *A handbook to OT Hebrew.* Revised by A. L. Williams (334. Ld. 1922, Rel. Tract. Soc. *s* 18.—).

Joüon, P., S. J., *Grammaire de l'hébreu biblique* (XII, 542 u. 79*. Rom 1923, Inst. bibl. pontif): Seit Jahren konnte man wahrnehmen, daß J. an Problemen der hebräischen Grammatik seinen Scharfsinn übte. Nun liegt als Frucht dieser Studien ein abgeschlossenes Lehrbuch der hebräischen Grammatik vor, welches sich dem Umfange nach den größeren Lehrbüchern dieser Art anreiht. In Anlage und Art unterscheidet es sich auf den ersten Blick nicht von dem Herkömmlichen. Nur daß die Syntax fast ebenso umfangreich ausgefallen ist wie die Formenlehre, zeugt vom Bestreben, gerade diese etwas vernachlässigte Seite der hebräischen Studien besonders eingehend zu beleuchten. Das ist sehr zu begrüßen. Aber auch in der Formenlehre wird der Kenner der verschiedenen Anschauungen ein wohlabgewogenes, selbständiges und kundiges Urteil finden. J. hat nicht umsonst die Schwierigkeiten des hebräischen Textes im Laufe der Jahre durchgemustert. Daß er nicht Gewicht darauf gelegt hat, ein vollständiges

Verzeichnis der grammatischen Sonderbarkeiten zu bieten, wird ihm niemand verdenken. So wird man die sonderbaren Formen des Inf. mit Suff. Ex 6, 8; 16, 31 nicht finden, aber auch eine Bemerkung nicht vermissen; denn was der Grammatiker dazu zu sagen weiß, sieht auch der Elementarschüler auf den ersten Blick. Daß sonst Ezechiel mit seinem eigenartigen Text häufig verwendet wird, verrät, was an dieser Textform noch an Klärung erforderlich ist. Bei wichtigen Dingen versäumt J. nicht, die Unsicherheit der überlieferten Lesart hervorzuheben (vgl. Ruth 2, 16 § 113q; Ez 7, 14 § 80c). Daß er das ויהי als eine feste Form betrachtet, welche auch am Beginn eines Buches stehen könnte (S. 321[2]), ist angesichts der gewöhnlichen Exegese verständlich; für richtig kann ich es trotzdem nicht halten, besonders nicht bei Ez 1, 1, einem Vers, der niemals als Eröffnung des Buches hätte verstanden werden dürfen. Doch solche Dinge greifen über die Grammatik hinaus und hinein in die exegetischen Probleme, und an sie heranzuführen, ist ja die Hauptaufgabe einer hebräischen Grammatik. J. hat sich durch seine prächtige Grammatik, die an Form und Inhalt Sorgfalt und Meisterschaft bekundet, um das gelehrte Studium des Hebräischen verdient gemacht.

Lotz, W., *Hebräische Sprachlehre.* 3., durchges. u. verm. Aufl. (VI, 174 u. 16. Lp. 1920, Deichert).

Price, E. S., *The elements of Hebrew* (122. Bryn-Athyn, Pa., Academy Book Room. $ 1.—).

Methode Toussaint-Langenscheidt. Brieflicher Sprach- und Sprechunterricht für das Selbststudium: *Hebräisch.* Bearbeitet von C. Willing. Kursus I. Einführung und Brief 1—3 (14 u. 1—56. B.-Schöneberg, Langenscheidt. Je *M* 1.—): Die 3 Briefe sind vor einem Jahre zugesandt worden. Nach einer Mitteilung soll der I. Kursus aus 18 Lieferungen mit 2 Gratisbeilagen bestehen.

Zapletal, V., O. P., *Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accommodata.* Ed. 3, emendata (158. Paderborn 1921, Schöningh): 1902 und 1910 sind die früheren Auflagen erschienen, methodisch immer wieder verbessert, so daß das Lehrbuch den Wettstreit mit den vielen hebräischen Grammatiken aufnehmen konnte. Neu ist u. a. der Appendix: Leges metricae Hebraeorum (S. 91—97). Die Metrik würde tatsächlich ein wichtiges Mittel sein, die grammatischen Formen festzustellen, wenn nicht sie selbst noch zu sehr auf tastende Versuche angewiesen wäre.

Kahle, P., *Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten* (ZatW 39, 230—239): K. hält die Aussprache für künstlich, weist auf ein Fragment mit vormassoretischer Punktation hin und stellt die Forderung auf, daß die vormassoretische Aussprache des Hebräischen aufgesucht werde, eine Aufgabe, die F. Wutz, durch seine Onomastikastudien dafür vorbereitet wie kein anderer (s. BZ 12, 279), mit einem überraschend reichen Erfolg (s. unten S. 130 133) in Angriff genommen hat.

Kelly, F. T., *Some notes on the shewa* (JSoR 4, 82—86).

Cohn, J., *Nachträge zum Aufsatz über das Dagesch* (MGWJ 64, 314 f): S. BZ 16, 134.

Kelly, F. T., *Stray notes on the „a“ class segholate* (JSoR 5, 96—99).

Montgomery, J. A., *The nominal prefix n in some Hebrew names* (JAoS 43, 50 f).

Eitan, J., *La particule emphatique „la“ dans la Bible* (RÉj 74, 1—16).

Eitan, J., *Contribution à l'histoire du verbe hébreu* (JPoS 1, 42—48).

Jellin, D., *The hippa'el-nif'al conjugation in Hebrew and Aramaic and the assimilation of* ת *in the hitpa'el conjugation* (JPoS 4, 85—106): Das nif'al ist als kürzere Form statt nippa'el entstanden aus hitpa'el, indem das h zu n wurde (vgl. nitpa'el). Die Form nippa'el ist auch im Ara-

mäischen vorhanden. Sie ist = arab. infaʿala. Die Fälle, wo t des hitpaʿel assimiliert sein soll, gehören zu dieser Bildung, also n-Assimilation. — Vgl. Dass. [hebr.] in Debir 1, 22—31.

Albright, W. F., *The Hebrew Nippaʿel in the light of comparative philology* (JqR N. S. 13, 503—505): Gegen Eitan (s. BZ 16, 134). A. sieht darin eine überlebende Form des primitiven semitischen Verbums.

Distenfeld, H., *Was there a form* נִפְּעֵל *in early Hebrew?* (JqR N. S. 13, 337—342): Gegen Eitan (s. BZ 16, 134).

Eitan, J., *La répétition de la racine en Hébreu* (JPoS 1, 171—186).

Montgomery, J. A., *Adverbial kúlla in biblical Aramaic and Hebrew* (JAoS 43, 391—395): Hebräische Belege für einen adverbialen Akkusativ dieser Form findet M. Gn 18, 21, Ex 11, 1, Jer 48, 38, Ex 14, 7 u. ö.

Kelly, F. T., *The imperfect with simple waw in Hebrew* (JbL 39, 1—23).

Joüon, P., S. J., *Une série de Beth essentiae méconnus* (Bb 4, 318—320): Zu Ex 6, 2; 3, 2 fügt J. eine Reihe weiterer Beispiele, die bisher nicht erkannt wurden.

Joüon, P., S. J., *Locutions hébraïques* (Bb 3, 53—73).

Joüon, P., S. J., *Locutions hébraïques avec la préposition* עַל *devant* לֵב, לֵבָב (Bb 5, 49—53): Aussagen in dieser Form gehen auf die Bedeutung „Brust" zurück. J. untersucht daraufhin die einzelnen Stellen.

Dalman, G. H., *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch.* 2., verb. u. verm. Aufl. mit Lexikon der Abbreviaturen, von G. H. Händler, und einem Verzeichnis der Mischna-Abschnitte, beides bearbeitet von J. Kahan (VIII, 457 u. 122. Frankfurt a. M. 1922, Kauffmann).

Elmaleh, A., *Nouveau dictionnaire hébreu-français* (IX, XIII u. 1710. Jerusalem 1923).

Einzelwörterbücher *zum AT,* unter Mitarbeit von ... hrsg. von F. Baumgärtel. 2. Heft: *Hebräisches Wörterbuch zu Jesaja,* von J. Hempel. — 4. Heft: *Hebräisches Wörterbuch zu den Psalmen,* von J. Herrmann (56; 58. Gießen, Töpelmann. *M* 1.50; 1.40): Das Unternehmen will nicht den großen Wörterbüchern Konkurrenz machen. Wer es vermag, soll sich unbedingt ein solches anschaffen. Nur die kleinen, wissenschaftlich wertlosen Wörterbücher, zu denen die Not an Geldmitteln treiben könnte, sollen durch gute, praktische, billige Einzelwörterbücher überflüssig gemacht werden. Da gewiegte Erklärer der betreffenden Bücher sie ausarbeiten, bieten sie ein treffliches Hilfsmittel, in den Text und das Verständnis der biblischen Bücher einzudringen.

König, E., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT, mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen, sowie masoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister.* 2. u. 3., verm. Aufl. (X u. 681. Lp. 1922, Dieterich).

Levy, J., und **L. Goldschmidt,** *Nachträge und Berichtigungen zu Jacob Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim.* Sonderabdruck (XI und 565—690. B., Harz): Schließt sich an die Ausgabe von 1876 an, die mit diesen Nachträgen in 2. Auflage erschien.

Cohen, A., *Studies in Hebrew lexicography* (AmJsemL 40, 153—185): Jer 51, 32, Ct 5, 13, Jer 49, 7, Job 4, 12 mit Hilfe der rabbinischen Literatur erklärt (nach Exp 9. S. 2, 466).

Driver, G. R., *Notes on Hebrew lexicography* (JthSt 23, 405—410).

Eitan, J., *A contribution to biblical lexicography* (66. N. Y., Columbia Univ. Press. $ 2.—).

Eitan, J., *Studies in Hebrew roots* (JqR N. S. 14, 31—62): Stellt die Mißdeutung in den Kommentaren für folgende Stämme richtig: גוי, אִמְרוֹ, הר, דְּבַר תחת הדביר, חיק, יתן (= ותן), עָשָׂה, נִעְתַּר, שם, שמן.

Driver, G. R., *Some Hebrew roots and their meanings* (JthSt 23, 69—73).

Jellin, D., *Some fresh meanings of Hebrew roots* (JPoS 1, 10—14).

Joüon, P., S. J., *Verbe I מלל se flétrir. — Racine אמל. — Verbe נָבֵל defluere. — Racine נבל au sens de bas, vil, ignoble. — Racine בצר. — Racine* שגב (Bb 5, 354—367).

Gowen, A., *„Sound" terms and „shine" terms as illustrated in the Hebrew vocabulary* (JSoR 5, 70—80).

Joüon, P., S. J., *Reconnaissance et remercîment en hébreu biblique* (Bb 4, 381—385): Müssen umschrieben werden. Auch הודה und תודה bezeichnen nicht „Dank".

Eitan, J., *Two unknown verbs. Etymological studies* (JbL 1923, 22—28): 1. אֵד (איד) = stark, mächtig sein (im Arab. vorhanden) in Job 31, 22 (vgl. 𝔊 συνέσχεν με); 2. חָלַשׁ = wegraffen (im Arab. vorhanden) in Job 14, 10.

Haupt, P., *The Hebrew terms for gold and silver* (JAoS 43, 116—127).

Albright, W. F., *The assumed Hebrew stem skt, be silent* (JbL 39, 166 f). — ***Ders.,*** *The Hebrew stems dlḳ, grš, škḥ* (ebd. 167 f).

Morgenstern, J., *Two compound technical terms in biblical Hebrew* (JbL 43, 311—320): יובלהוא Lv 25, 10 11 12 ist ein untrennbares Wort. מקרא קדש gehört ebenfalls zusammen und bedeutet etwa: als Tabu ausrufen (מקרא nicht = Versammlung).

Haupt, P., *Heb. kôhén and qahál* (JAoS 42, 372—375).

Lutz, H. F., *The Hebrew word for „to sew"* (JAoS 40, 71 f).

Torczyner, H., אביר *kein Stierbild* (ZatW 39, 296—300).

Procksch, O., *Zur Etymologie von El* (NkZ 35, 20—37): „El" ist wurzelgleich mit arab. „ill" = „Bindung" (vgl. religare und religio), weiterhin dann „Macht", die im Semitischen durchweg persönlich aufgefaßt wurde.

Speiser, E., *The etymology of* אַרְמוֹן (JqR N. S. 14, 329): Von assyr. ramû = רמה sich aufhalten.

Feigin, S., *The meaning of Ariel* (JbL 39, 131—137).

Joüon, P., S. J., בְּלִיַּעַל *Bélial* (Bb 5, 178—183): Nomen appellativum, das wie ein nomen proprium gebraucht werden konnte und dem Sinn nach ein sehr schlechtes Wesen bezeichnen will.

Joüon, P., S. J., *Ben „fils de" pour „petit-fils de"* (Bb 4, 317): Führt ein modern arabisches Beispiel an für die Fälle im Hebräischen.

Joüon, P., *Verbe* הוֹנָה *„pressurer", „exploiter" quelqu'un* (Bb 3, 448 f).

Canney, M. A., *The Hebrew* חֹמֶשׁ (JthSt 24, 175 f): Heißt in 2 Sm 4, 6 nicht wie sonst „Bauch", sondern „bauchförmiges Becken".

Lutz, H. F., *The root* ידל*, edelu in Egyptian* (JAoS 42, 202 f).

Luckenbill, D. D., *The pronunciation of the name of the God of Israel* (AmJsemL 40, 277—283): Jehô oder Jahû oder Jahô (nach ZatW N. F. 1, 358).

Hertzberg, K. W., *Die Entwicklung des Begriffes* משפט *im AT* (ZatW 40, 256—287; 41, 16—76).

Joüon, P., *Verbe* עָשַׁק *„retenir" (le bien d'autrui), secondairement „opprimer"* (Bb 3, 445—447).

Guillaume, A., *Some Hebrew roots and their meanings* (JthSt 24, 318): Zu פָּרַק II führt G. einen arabischen und syrischen Stamm an.

Sayce, H., *Origin of the Hebrew Pârâsh* (JthSt 24, 175): Stammt aus dem Hettitischen.

Schultheß, F., צנח (ZatW 40, 155).

Driver, G. R., *The meaning of* קאת *and* קפ־ *in Hebrew* (JthSt 22, 382 f).

Haupt, P., *Heb. qîṭôr a doublet of ʿašán* (JAoS 42, 375—377).

Haupt, P., *Heb. roʿ = Arab. ʿurr* (JbL 39, 152—155 170 f). — ***Ders.,*** *Heb. mardûṯ chastisement and chastity* (ebd. 156—158 171), — ***Ders.,*** *Qaš, straw, and qašṯ, bow* (ebd. 161—163 171 f).

Slotki, I. W., *A study of* רעם (AmJsemL 37, 149—155).

Canney, M. A., *Shaddai* (ExpT 34, 332).

Vgl. Porges (S. 113), Klausner (S. 114), Mittwoch (S. 114).

3. Ägyptisch mit Koptisch. Akkadisch (Assyrisch, Babylonisch) *mit Sumerisch. Arabisch mit Südarabisch und Äthiopisch. Aramäisch mit Syrisch. Hettitisch. Phönizisch.*

Sethe, K., *Die Ägyptologie. Zweck, Inhalt und Bedeutung dieser Wissenschaft und Deutschlands Anteil an ihrer Entwicklung* (Der Alte Or. 23, 1: 43. Lp. 1921, Hinrichs).

Erman, A., *Die Entzifferung der Hieroglyphen* (4°. 17. B. 1922, Ver. wiss. Verl.).

Sottas, H., et **E. Drioton**, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes* (P. 1922, Geuthner).

Sethe, K., *Die Vokalisation des Ägyptischen* (ZdmG N. F. 2 [77], 145—207): Trotz des Abstandes von mehr als drei Jahrtausenden ist das Koptische für die Rekonstruktion des Altägyptischen von dem allergrößten Wert.

Sethe, K., *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht zusammengestellt. Texte des Mittleren Reiches* (100 [autogr.]. Lp., Hinrichs).

Erman, A., *Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (ZdmG 76, 72—84).

Les textes *des Pyramides égyptiennes.* I. *Traduction* par L. Speleers. II. *Vocabulaire* par L. Speleers (4°. 127; 128 [autogr.]. Brüssel 1923/4, Vanderpoorten).

Schubart, W., *Das alte Ägypten und seine Papyrus* (34. B. 1921, Ver. wiss. Verl.).

Guidi, I., *Elementa linguae copticae brevi chrestomathia et indice vocabulorum instructa* (X u. 59. Neapel, Ricciardi).

Gadd, C. J., *Thirty years' progress in Assyriology* (ExpT 33, 392—397 439—444).

Weidner, E. F., *Die Assyriologie 1914—1922.* Wissenschaftliche Forschungsergebnisse in bibliographischer Form (X u. 192. Lp. 1922, Hinrichs. *M* 4.40).

Mercer, S. A. B., *Assyrian grammar with chrestomathie and glossary* (122. Ld. 1922, Luzac. *s* 8.—).

Rosenberg, J., *Assyrische Sprachlehre und Keilschriftkunde für das Selbststudium.* 2., unver. Aufl. (8 u. 180. Wien 1923, Hartleben).

Lewy, J., *Untersuchungen zur akkadischen Grammatik.* I. *Das Verbum in den „altassyrischen Gesetzen", mit Berücksichtigung von Schrift-, Lautlehre und Syntax* (Berl. Beitr. z. Keilschriftforschung, hrsg. von E. Ebeling, I 4: 96. B. 1921, Selbstverl. d. Herausgebers).

Waterman, L., *Abbreviated ideographs in the Assyrian letter-literature* (AmJsemL 41, 17—23): U. a.: bêl paḫâti = Herr des Distrikts, dann bloß paḫâti mit Personalpräfix und schließlich ohne letzteres = פַּחַת „Gouverneur" wie im Hebr.-Aram.

Lutz, H. F., *The meaning of Babylonian bittn* (JAoS 42, 206 f): = Gürtel; vgl. אַבְנֵט.

Jean, C.-F., *La littérature des Babyloniens et des Assyriens* (XXVII*, XVII u. 365. P., Geuthner).

Deimel, A., *Der Drachenkämpfer Ninib* (Bb 2, 461—472): Kritischer, in der Hauptsache zustimmender Bericht über Witzel (s. BZ 16, 147).

Deimel, A., *Sumerische Grammatik der archaistischen Texte. Mit Übungsstücken (zum Selbstunterricht).* Fasz. 1 u. 2 (Orientalia, Ser. I. de rebus Assyro-Babylonicis, Arabicis, Aegyptiacis etc., ed. a Pontificio Instituto Biblico, Nr 9 u. 10: kl. fol. 128 [autogr.]. Rom 1923/4, Pont. Inst. Bibl): Soll fünf Lieferungen umfassen.

Poebel, A., *Grundzüge der sumerischen Grammatik* (15 u. 325. Rostock 1923, Selbstverlag. *M* 20.—). — Dazu ***Bork, F.***, *Das Sumerische eine kaukasische Sprache* (OrLz 27, 169—177).

Witzel, M., *Der Gudea-Zylinder A in neuer Übersetzung. Mit Kommentar.* Nebst Anhang: *Eridu-Hymnus.* Mit Register für Heft 1 u. 3 (Keilinschr. Studien, Heft 3: 115. Fulda 1922, Aktiendruckerei): Vgl. BZ 15, 49 f; 16, 147. Bei der Schwierigkeit, sumerische Texte sicher zu deuten, wird der neue Versuch W.s großem Interesse begegnen. Er glaubt, gegenüber Thureau-Dangin „eine vollständig neue Auffassung“ bieten zu können. Der Eridu-Hymnus wird in Umschrift und Übersetzung mit Kommentar gegeben. Auch hier ist das Ergebnis seiner Untersuchungen ein ganz anderes als jenes nach Langdons Übersetzung.

Thatscher, G. W., *Arabic grammar of the written language. Method Gaspey-Otto-Sauer.* 2. ed. (468 mit 1 farb. Karte. Heidelberg 1922, Groos): Der „Schlüssel“ ist von 1899.

Bergsträßer, G., *Zum arabischen Dialekt von Damaskus.* I. *Phonetik — Prosatexte* (Beitr. z. sem. Philol. u. Linguist. 1: IV u. 111. Hannover, Lafaire).

Ruzička, R., *Der Fall des kausativen s-Präfixes im Arabischen* (OLz 26, 5—7).

Brugsch, M., *Arabisch-deutsches Handwörterbuch, umfassend die arabische Schriftsprache mit Einschluß des Sprachgebrauchs der Gegenwart.* Auf Grund der wichtigsten bisher veröffentlichten Wörterbücher und lexikographischen Sammlungen sowie eigener Materialien bearbeitet [autogr.]. 1.—5. Liefer. (Hannover, Lafaire).

Fagnan, E., *Additions aux dictionnaires arabes* (4°. 193. Algier 1923, Carbonel).

Praetorius, F., *Zu einigen altsüdarabischen Wörtern* (ZSem 2, 142—144).

Praetorius, F., *Über die aramäischen und arabischen Passivperfekta* (ZSem 2, 134—141): Das i der Passivformen geht auf aramäisches קְטִיל zurück, das tatsächlich eine verbale Neubildung aus dem nominalen Passivpartizip ist. Das u der Passivformen leitet P. vom Hophal her.

Eitan, J., *Utilité de l'Éthiopien pour l'exégèse et la lexicographie biblique* (RÉj 77, 12—19): Erklärt קט (Ez 16, 47; 6, 9; Ps 119, 158), חתה (Is 30, 14; Prv 6, 27; 25, 22), רגן נתע (Job 4, 10), Prv 12, 27. — Dass. engl. JPoS 3, 136—143. — Dass. auch in: *Ethiopic and Hebrew etymologies* (AmJsemL 40, 269--276).

Torrey, C. C., *Stray notes on the Aramaic of Daniel and Ezra* (JAoS 43, 229—238): Ein Nachtrag zu „Notes on the Aramaic part of Daniel“ (s. BZ 8, 110) und „Ezra studies“ (s. BZ 8, 329).

Mingana, A., *Syriaque et Nabatéen* (Journ. Roy. As. Soc. 1923 Juli).

Schultheß, F., *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch.* Hrsg. von E. Littmann. Mit Nachträgen von T. Nöldeke und dem Herausgeber (X u. 159. Tübingen, Mohr. *M* 9.—): Füllt eine Lücke aus, nachdem im Lauf der Zeit der Umfang der aufgefundenen christlich-palästinischen Texte hinreichend angewachsen ist. Bisher mußte man sich mit dem Lexicon Syro-Palaestinum (1903) behelfen. Für die Anlage sind die Grammatiken der „Porta linguarum orientalium“ Vorbild gewesen, für welche das Buch auch von Anfang an bestimmt gewesen zu sein scheint (S vii). Der Herausgeber hat die Arbeit des inzwischen verstorbenen Verfassers im wesentlichen unverändert gelassen, eigene Auffassungen sowie Bemerkungen von T. Nöldeke im Nachtrag angefügt. Wenn manche Wünsche der Benutzer unerfüllt bleiben mußten, so ist daran hauptsächlich der Zustand der Literatur schuld, die nicht in jeder Beziehung Sicheres und Vollständiges darbot. Das wichtigste ist, daß wir aus kundigen Händen eine geschlossene grammatische Darstellung eines semitischen Dialektes haben, der für manche Zweige der Theologie, vor allem Exegese und Kirchengeschichte, aber auch für die Sprachgeschichte wichtig ist.

Siegel, A., *Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts des Ṭūr Abdîn* (Beitr. z. sem. Philol. u. Linguist. Heft 2: VIII u. 204 [autogr.]. Hannover, Orientbuchh. *M* 3.25).

Epstein, J. N., *Notes on post-talmudic Aramaic lexicography* (JqR N. S. 12, 299—390).

Brockelmann, C., *Lexicon Syriacum.* Ed. 2. aucta et emendata: F. 1 bis 5 [reicht bis „mar"] (4°. VII u. 400. Halle 1925, Niemeyer. Je *M* 10.—).

Contenau, G., *Essai de bibliographie hittite* (VII u. 139. P. 1922, Geuthner).

Sayce, A. H., *The decipherment of the Hittite hieroglyphe texts* (Journ. Roy. As. Soc. 1922, 537—572).

Dhorme, P., *La langue hittite* (Rb 30, 574—578): Die grammatischen Formen sind indoeuropäisch, dagegen scheint sonst die Sprache vollkommen vom Arischen verschieden zu sein.

Friedrich, J., *Die bisherigen Ergebnisse der hethitischen Sprachforschung* (Stand u. Aufgaben d. Sprachwiss., Festschr. f. W. Streitberg [XV u. 441. Lp., Markert] 304—318).

Forrer, E., *Die Boghazköi-Texte in Umschrift.* I. *Einleitung: Die Keilschrift in Boghazköi.* — II. *Geschichtliche Texte aus dem alten Chatti-Reich.* 1. Heft (Wissensch. Veröff. d. deutschen Or.-Ges. XLI, XLII 1:48 [autogr.]; 56. Lp. 1922, Hinrichs. *M* 5.50; 6.—). — Dazu E. Sommer in OrLz 27, 22—30.

Figulla, H., *Keilschrifttexte aus Boghazköi.* 3. Heft, 2. Hälfte. Nebst Titelbl. u. Vorw. u. vergleich. Übers. der Nrn zu Bd 30 (2°. S. 41—80 [autogr.]. Lp. 1923, Hinrichs. *M* 7.20).

Friedrich, J., *Zu den keilschriftlichen ägyptischen Wörtern aus Boghazköi* (OrLz 27, 704—707).

Sayce, A. H., *The Hittite name Araunah* (JthSt 22, 267 f).

Sayce, A. H., *The scape goat among the Hittites* (ExpT 32, 283 f).

Hethitische Gesetze *aus dem Staatsarchiv von Boghazköi (um 1300 v. Chr.).* Unter Mitwirkung von J. Friedrich übersetzt von H. Zimmern (D. Alte O. 23, 2:32. Lp. 1922, Hinrichs).

Hrozny, F., *Code hittite provenant de l'Asie Mineure* (159 mit 26 Taf. P. 1922, Geuthner).

Witzel, M., O. F. M., *Hethitische Keilschrift-Urkunden in Transkription und Übersetzung mit Kommentar.* 1. Lief.: *Die Texte* (Keilinschr. Studien, Heft 4: XV u. 176. Fulda, Aktiendruckerei). Die Einführung gibt einen Überblick über das, was in dieser Literatur bisher festgestellt worden ist. W. geht aber vollkommen selbständig vor und läßt so denjenigen, der seine Texte durcharbeitet, den gleichen Weg der Forschung gehen, der ihn zu seinem Erfolg geführt hat. Daß hier noch viel Unsicheres vorliegt, ist allgemein zugestanden und erhellt drastisch aus der Feststellung, daß W. das angebliche „Gebet des Murschilisch betreffend der Gründung eines Tempels (?) für seine verstorbene Gemahlin und deren Einsetzung zur Gottesmutterschaft" als Selbstverteidigung eines Fürsten gegen die Anklage, seine Gemahlin aus dem Leben geschafft zu haben, erklären kann. Hier werden die Texte mit Übersetzung geboten; Kommentar mit Wörterverzeichnis wird die zweite Lieferung bringen.

Zimmern, H., *Der Kampf des Wettergottes mit der Schlange Illujankaš. Ein hethitischer Mythus* (Streitberg-Festgabe [s. oben] 430—441): Umschrift, Übersetzung und sprachliche Bemerkungen.

Friedrich, J., *Zum Phönizisch-Punischen* (ZSem 2, 1—10).

c) Text und Übersetzungen.

1. Allgemeines. Der hebräische Urtext.

Peters, N., *Der Text des AT und seine Geschichte.* 3. Aufl. (BZF 5, 6/7: 72. Münster i. W. 1921, Aschendorff. *M* 4.—).

Ronzevalle, S., *La langue primitive de la Bible* (ROchr 12, 233—234): Gegen Naville (s. BZ 12, 83).

Haeffele, J., *VT fuitne lingua accadica signisque cuneiformibus conscriptum?* (VD 1, 340—344).

Maynard, J. A., *Hebrew or Aramaic? A critique of Naville's hypothesis of an Aramaic text of the OT* (AthR 4, 29—45).

Das Buch Jeremia. *Griechisch und Hebräisch.* Hrsg. von Eb. Nestle. Nach dem Tode des Herausgebers besorgt von J. Dahse und Erw. Nestle (XVI u. 124. Stuttgart, Priv. Württemb. Bibelanstalt. Geb. *M* 3.50): Die Erläuterungen des Herausgebers († 9. III. 1913) zu einer Ausgabe des griechisch-hebräischen AT sind vom 1. IX. 1912 datiert. Das Vorwort des Verlags sagt, daß an eine Fortsetzung des Werkes nicht wohl zu denken sei. In „Vorbemerkungen" zur Jer-Ausgabe schildert der Sohn des Herausgebers, der mit I. Dahse die letzte Hand an das Werk gelegt hat, die Anlage der Ausgabe. Wie es bei dem praktischen Sinne Nestles zu erwarten war, ist ein sorgfältig ausgedachtes System von Abkürzungen und Bezeichnungen angewendet worden, welches auf kleinem Raum eine Unmenge von Einzelheiten aufzunehmen gestattete. Ein arbeitsames Leben lang hat sich Nestle überwiegend um den Bibeltext angenommen, und so darf man seine Arbeit mit vollem Vertrauen zur Hand nehmen. Wenn der Apparat etwas kompliziert erscheint, so kann das den Benützer nicht abschrecken. Denn Einfachheit wäre vielfach nur auf Kosten des Reichtums an Einzelheiten zu erreichen gewesen. Es ist zu beklagen, daß diese Veröffentlichung vereinzelt zu bleiben droht. Aber auch so darf man den Vollendern des Werkes danken, daß sie dem verstorbenen unermüdlichen Textkritiker dieses schöne literarische Denkmal gesetzt und zugleich ein sehr billiges, praktisch sonst nirgends so zu findendes Arbeitsmittel geschaffen, um in die atl Textkritik einzuführen.

Sheppard, H. W., *The first book of Psalms in the text of G. 1.* Transcribed with frontispiece and introduction (4°. XIX u. 49. Cambridge 1920, Univ. Press. *s* 42.—): Bedeutsam durch die Akzentuierung. Die Hs G. 1 (so von Ginsburg bezeichnet) ist gleich mit Kennikot 425; jetzt im Trinity College WAW Heb. 11. 1419 in Avignon geschrieben.

Ehrentreu, E., *Untersuchungen über die Entwicklung und den Geist der Massora* (Forts.) (Jeschurun 11, 34—59).

Albrecht, K., *Die sogenannten Sonderbarkeiten des masoretischen Textes* (ZatW 39, 160—169).

Joüon, P., S. J., *Exemples de Waw omis dans le texte massorétique* (Bb 3, 206—209): Die 𝔊 läßt das Waw an manchen Stellen als ursprünglich vermuten. Selten ist im 𝔐𝔗 ein Waw hinzugefügt.

Kleinhans, A., O. F. M., *De prima editione catholica concordantiarum hebraico-latinarum sacrorum Bibliorum* (Bb 5, 39—48): Marius a Calasio O. F. M. ist der Bearbeiter der ersten katholischen Konkordanz zur hebräischen Bibel.

2. *Übersetzungen* (allg., griech., lat., arab., aram., koptisch, syrisch, deutsch, engl. u. a.).

Farmer, G., *The origins of the Septuagint and of other old versions* (Theology 3, 212—218).

Wutz, F. X., *Die ursprüngliche Septuaginta, Grundsätzliches zur Septuaginta-Forschung* (Theol. Bl. 2, 111—116): Machte die überraschende Entdeckung, daß 𝔊 nach einer griechischen Transskription gefertigt ist. Die scharfsinnige Beobachtungsgabe des Eichstätter Alttestamentlers bietet hiermit ein neues Mittel, bisher unlösbare Schwierigkeiten zu überwinden.

Zwölfter Bericht *über das Septuaginta-Unternehmen* (Nachr. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., Geschäftl. Mitteil. 1920, 39).

Thackeray, H. S. J., *The Septuagint and Jewish worship. A study of origins.* The Schweich Lectures 1920 (143. Ld. 1922, Oxford Univ. Press. *s* 6.—):

Beschäftigt sich eingehend mit den wichtigsten Fragen der Entstehung der 𝔊, mit dem Einfluß, den die liturgische Verwendung auf die Übersetzung ausübte (Pfingstfest, Laubhüttenfest; Baruch sei ein Versuch, die Klgl am 9. Ab zu ersetzen).

Herrmann, J., und **F. Baumgärtel,** *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta* (BWAT N. F. 5: 98. B. 1923, Kohlhammer. *M* 2.50): H., Die Septuaginta zu Ezechiel das Werk dreier Übersetzer. B., Die Septuaginta zu Jesaja das Werk zweier Übersetzer. B.-H., Die Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch das Werk zweier Übersetzer. H., Die Entstehung der Propheten-Septuaginta. B., Zur Entstehung der Pentateuch-Septuaginta (Gn und Dt selbständige Arbeiten, auch für die drei mittleren Bücher verschiedene Übersetzer wahrscheinlich). B., Beilagen: Zu den אדני-יהוה-Stellen bei Ez (Untersuchungen zur Urgestalt von Cod. A und zu dessen Verhältnis zur arabischen Übersetzung und zu Cod. Q). Zu den Gottesnamen im Pentateuch.

Rahlfs, A., *Studie über den griechischen Text des Buches Ruth* (Mitt. d. Sept.-Untern. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 3, 2: 49—164. B. 1922, Weidmann). — Dazu **Ders.,** *Das Buch Ruth griechisch als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta* (28. Stuttgart 1922, Priv. Württ. Bibelanstalt): Eine Probe, wie die Göttinger Bearbeiter der 𝔊 ihre Aufgabe auffassen. In der ersten Schrift gibt R. eine erschöpfende Behandlung der Lesungen, die sich in den Hss und Übersetzungen erhalten haben, und gruppiert sie. Darauf baut sich die Probe einer Handausgabe auf. Man merkt sofort, wieviel weiter die 𝔊-Forschung durch die Göttinger Vorarbeiten gekommen ist. Doch wird damit kaum das Letzte und Beste, was erhofft werden kann, erreicht sein. Abgesehen von Einzelfällen, wo das Urteil anders ausfallen wird — ich erinnere nur an 3, 16, wo Sah und Peš etwas bieten, was sicher auch im Urtext einmal gestanden haben muß (S. 137) —, verheißen die Forschungen von W u t z (s. oben S. 130) noch viel ältere und sichere Textlesarten, die auch das Urteil über die 𝔊-Überlieferung stark beeinflussen werden.

Dieu, L., *Les manuscrits grecs des livres de Samuel. Essai de classement* (Muséon 34, 17—60).

Codex Sinaiticus. *The OT now reproduced in facsimile from photographs* by H e l e n and K i r s o p p L a k e (fol. Oxford 1922, Clarendon Pr.).

Fischer, J., *Einige Beobachtungen zur Septuaginta des Buches Amos* (AthR 6, 245—247): Zu 1, 4 12; 2, 7 16; 3, 15; 5, 7; 8, 4 6.

De Jerphanion, G., S. J., *Une variante isolée d'un Ms confirmée par l'épigraphie* (Bb 3, 444 f): Lesart Gn 22, 12 την μαχειραν (st. την χειραν) von Cod. 130.

Van Ess, L., Η παλαια διαθηκη κατα τους εβδομηκοντα. *VT graecum iuxta LXX interpretes ex auctoritate Sixti V. Pont. max. ed. Iuxta exemplar originale vaticanum Romae editum 1587 quoad textum accuratissime et ad amussim recusum. Ed. ster. Caroli Tauchnitii novis curis correcta et aucta* (XXXIV u. 1027. Lp. 1922, Bredt).

Waldis, J., *Die Präpositionsadverbien mit der Bedeutung „vor" in der Septuaginta* (29. Luzern 1921).

Zahn, T. v., *Herkunft und Lehrrichtung des Bibelübersetzers Symmachus* (NkZ 34, 197—209).

Allgeier, A., *Schicksale einer altlateinischen Prophetenhandschrift aus der Bibliothek des Domkapitels von Konstanz* (Oberrhein. Pastoralbl. 26, 19 bis 23): Berichtet über die von A. D o l d (s. oben S. 100) zuletzt und bisher abschließend bearbeitete Hs mit einigen neuen Gesichtspunkten.

Power, E., *Corrections from the Hebrew in the Theodulfian Mss. of the Vulgate* (Bb 5, 233—258): Der älteste Vertreter der Theodulfischen Handschriftenfamilie, Codex Hubertianus, ist in den Pss unmittelbar nach dem 𝔐𝔗 corrigiert worden.

Ramsay, R. L., *The Latin text of the Paris psalter* (Am. Journ. Philol. 41, 147—176).

Harden, J. M., *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi. With introduction and apparatus criticus* (XXVIII u. 195. Ld. 1922, Soc. Prom. Christ. Knowl. *s* 10.—): Vgl. dazu ThLz 48, 16 f.

Rhode, J. F., O. F. M., *The Arabic versions of the Pentateuch in the church of Egypt. A study from manuscript sources (IX—XVII century)* (121 u. 63* mit 2 Taf. St. Louis 1921, Herder): Die Behandlung der arabischen Bibelübersetzungen gehört nicht zu den Tagesthemen. Deshalb sind die Verzögerungen und Schwierigkeiten während des Druckes (in Deutschland gedruckt, durch den Weltkrieg unterbrochen) der Schrift nicht von wesentlichem Nachteil gewesen. R. arbeitet das Thema nicht auf, sondern bereitet nur darauf vor, indem er eine Gruppe von 18 Hss genau beschreibt, sie in einzelne Gruppen teilt (2 arabische Übersetzungen in Ägypten, eine melchitische und eine jakobitische), ihre liturgischen Beigaben untersucht und als Probestücke Gn 1—6; 18; 50 bearbeitet nach den Hauptzeugen der beiden Hauptgruppen und noch nach 2 besonderen arabischen Hss. Damit fördert R. die Erforschung der ziemlich brach liegenden arabischen Bibelübersetzungen bedeutend und schafft sich einen Boden, von dem aus er weitergreifende Studien leicht wird bewältigen können. Es mag fraglich sein, ob das Ergebnis so sein wird, daß eine Septuaginta-Ausgabe auch großen Stils die arabischen Übersetzungen aufnehmen muß. Jedenfalls wird man dann in der Lage sein, sie wenigstens beiziehen zu können. Der Pentateuch von Cod. ar. Monac. 234 ist jetzt von G. Graf aufgearbeitet (s. BZ 15, 97 ff), und die Herkunft von der Pešitto, die R. noch mit ? versieht, steht nunmehr auf Grund eines genauen Vergleiches sicher fest.

Vaccari, A., *Le versioni arabe dei propheti* (Bb 2, 401—423; 3, 401—423): Vgl. BZ 16, 139. Zwei Übersetzungen liegen dem Londoner Texte zu Grunde, eine ägyptische und eine syrische. V. behandelt zuerst die erstere eingehend und findet, daß sie höher zu bewerten sei, als man sie gewöhnlich einschätzt. Die syrische Übersetzung wird nach Hss dargestellt und klassifiziert (mit einer Probe). Der Übersetzer Pethion gehört der ersten Hälfte des 9. Jahrh. an. Außer der Wertung der Güte führt V. an, daß zu Jer 20, 3 eine kleine apokryphe Perikope eingefügt ist, auf die sich Mt 27, 9 bezieht.

Ginsburger, M., *Les introductions araméennes à la lecture du Targoum* (RÉj 73, 14—26 186—194).

Melamed, B. H., *The Targum to Canticles according six Yemen Mss compared with the textus receptus as contained in de Lagarde's Hagiographa chaldaice* (117. Philadelphia 1921, Dropsie Coll.): S. BZ 16, 139.

Sanders, H. A., *A papyrus manuscript of the Minor Prophets* (HthR 14, 181—187).

Worrell, W. H., *The Coptic manuscripts in the Freer collection* (XXVI u. 396 mit 12 Taf. N. Y. 1923, Macmillan): Enthält u. a. einen fragmentarischen sahidischen Psalter und eine Seite von Job (nach Rb 33, 132).

Schleifer, J., *Bemerkungen zu H. Thompson's The Coptic (Sahidic) version of certain books of the OT* (Riv. d. stud. or. 9 [1921/3], 183—187).

Bloch, J., *The printed text of the Peshitta OT* (AmJsemL 37, 136—144).

Hawley, C. A., *A critical examination of the Peshitta version of the book of Ezra* (Contributions to Or. History and Philosophy VII: XII u. 69. N. Y. 1922, Columbia Univ. Press. $ 2.—).

Bloch, J., *A critical examination of the Syriac version of the Song of Songs* (AmJsemL 38 [1921/2] 130—139).

Rooth E., *Eine westfälische Psalmenübersetzung aus der 1. Hälfte des 14. Jahrh. untersucht und hrsg.* Diss. Uppsala 1919 (17, CXXXIV u. 164 mit 2 Taf.).

Staerk, W., und **A. Lietzmann,** *Die jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, nach Hss und alten Drucken dargestellt.* Mit einem Glossar von F. Braun (Schriften hrsg. v. d. Ges. z. Förd. d. Wiss. d. Judentums: 39 u. 336. Frankfurt a. M. 1923, Kauffmann. *M* 15.—): Mit Proben.

Crawford, S. F., *The old English version of the Heptateuch, Aelfric's treatise on the O and NT and the preface to Genesis.* Ed. from all existing Mss (441. Ld. 1922, Milford. *s* 42.—).

Deanesly, Margaret, *The Lollard Bible and other medieval biblical versions* (Cambridge Studies in medieval life and thought, ed. by G. G. Coulton: XX u. 483. Cambridge 1920, Univ. Press): Geht auf die Bibelübersetzungen für den allgemeinen Volksgebrauch, auf Bibelverbote überhaupt zurück, um dann die Anfänge und die Weiterentwicklung der volkstümlichen englischen Bibelübersetzungen zu verfolgen.

Danon, M. A., *Fragments turcs de la Bible et des deutérocanoniques* (Jas 11. S. 17, 97—122).

3. Textkritik.

Wutz, F., *Eine textkritische Probe aus dem Psalterium* (Blätter f. d. kath. Klerus 5, 437—439): Zeigt an Ps 49 (48), wie der gegenwärtige, im einzelnen unverständliche Text ersehen läßt, was ursprünglich dagestanden hat, und stellt ein verständliches, logisch aufgebautes und ungemein schönes Lied her. Dabei ist W. weit über die erste Entdeckung (s. oben S. 130) hinausgeschritten und spürt in außerordentlich kühner, aber wohlausgedachter, meiner Ansicht nach richtiger Methode den oft sonderbaren Wegen der Textumgestaltung nach. — ***Ders.,*** *Psalmenproben* (Klerusblatt 6, 141—144): Stellt nach seiner Methode Prv 17, 12, Ps 103, 28; 88, 15; 133, 2 f; 126, 4 wieder her. — Außerdem ist eben erschienen: **Wutz, F.,** *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus.* 1. Heft (BWAT N. F. 9: 176. Stuttgart 1925, Kohlhammer). — Im Druck befindet sich: *Die Psalmen textkritisch untersucht.* — Vgl. noch ***Walde, B.,*** *Neue Wege der atl Textkritik* (Hochland 21, 490—502): Lichtvoll und erschöpfend führt W. weiteren Kreisen die Tragweite der Wutzschen Textuntersuchungen mit ihren umstürzenden Ergebnissen mit ausgewählten Beispielen, besonders an der Übersetzung von Ps 86 (87) vor Augen. — ***Ders.,*** *Die Bedeutung der neuen von Franz Wutz gewiesenen textkritischen Methode für die Wiederherstellung des Urtextes des AT.* Antrittsvorlesung, geh. zu Dillingen a. D., am 13. Nov. 1924 (Blätter f. d. kath. Klerus 5, Nr 51): Für theologische Kreise berechnete Darlegung.

Perles, F., *Analekten zur Textkritik des AT.* Neue Folge (131. Lp. 1922, Engel): Schließt sich äußerlich an seine Erstlingsschrift (München 1895) an und bekundet den gleichen Scharfsinn und die gleiche umfassende Kenntnis der hebräischen Sprache und Stämme. Wie Delitzsch (s. BZ 16, 140) ordnet er die einzelnen Bemerkungen nach Fehlerquellen, ohne so umfassend zu werden wie jener. Die Zahl der neu erschlossenen Wörter, ist ziemlich groß (S. VIII) und die sonstigen Belege müssen vielfach andern Dialekten des Semitischen entnommen werden. Zu Is 17, 9 (S. 42), wo שׂ—י wechseln, vgl. Wutz oben S. 7 f. Dagegen zu Ps 22, 17 schlägt er כתר־ vor (s. כאר־); doch sicher כצר־ (vgl. oben S. 23). Ebenso vgl. die verschiedene Lesung von Ps 37, 35 (S. 30; oben S. 6). Auch sonst werden vielfach die gleichen Schwierigkeiten gelöst, aber auf verschiedene Weise. Besser scheinen mir die Lesungen von Wutz, obwohl auch P. die Forderung aufstellt und befolgt, nur nach bestimmter Methode zu ändern.

Peters, N., *Vertikale Doppelschreibung als Fehlerquelle im Buche Job* (ThG 14, 106—110): Stellt eine Reihe von Beispielen dieser ungemein wichtigen Fehlerquelle zusammen.

Zorell, F., *An falsche Stelle verschriebene Versausgänge* (Bb 5, 173 bis 178): Auf Grund der Liedformen, die er zum Teil nicht mehr so annimmt wie in seiner „Metrik" (1914), glaubt Z. übergeschriebene oder untergeschriebene Vers- und Zeilenausgänge feststellen zu können: Ps 92, 6+9; 84, 2+3c.

Torczyner, H., *Zur Sprach- und Schriftforschung.* I. *Ausdrücke, die auf Fehlern beruhen* [hebr.] (Debir 2, 61—91): Emendationen zum AT (nach ZatW N. F. 1, 362).

Robinson, T. H., *Metre and textual criticism* (Exp 1924, 4, 266—283).

Fischer, J., *Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch. Eine textkritische Studie* (Atl Abh. X 2: XVI u. 120 mit 1 Taf. Münster i. W., Aschendorff. *M* 5.25): Schon vielfach sind textkritisch schwierige Stellen der LXX-Übersetzung oder auch des Urtextes dadurch erklärt worden, daß man Buchstabenverwechslungen annahm. Der Anlaß zur Verwechslung konnte in Verschiedenem liegen, auch in der Ähnlichkeit der Buchstabenformen. Von letzterer Möglichkeit geht F. aus, um das Alphabet festzustellen, in welchem der Text geschrieben war, welcher der LXX vorlag. F. stellt im ersten Teil diejenigen Fälle dar, wo er eine Buchstabenverwechslung, sei es bei Eigennamen oder bei sonstigen Wörtern, als möglich, wahrscheinlich, sehr wahrscheinlich, sicher betrachten zu dürfen glaubt. Im zweiten Teil untersucht er, welche Verwechslungsmöglichkeiten bei den verschiedenen Formen des semitischen Alphabets in Frage kommen, und findet dabei ein Alphabet, welches nirgends genau existiert, aber im wesentlichen ein neuaramäisches Alphabet ist, das sich in manchen Formen bereits der Quadratschrift nähert. Es ist das bisher schon eine weitverbreitete Anschauung gewesen. Auch die Methode der ungemein fleißigen und mühevollen Arbeit F.s hält jene Richtung ein, welche in der atl Textkritik üblich ist, aber den Vorwurf der Willkür vielfach verdient. Ich fürchte, daß er die Warnung, die in Wutz's ihm zum Teil bekannten Artikeln für ihn lag, zu leicht in den Wind geschlagen hat. Die übergroße Mehrzahl seiner Buchstabenverwechslungen vermag meist nicht zu überzeugen.

De Bruyne, D., O. S. B., *Notes de philologie biblique* (Rb 30, 569—574): Forts. zum Juliheft. Altlateinische Lesarten zu Jdc 6, 11 24; 8, 27—32; 9, 5; Ex 22, 14; Jos 5, 4—6.

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie* (allg., israel., ägypt., akkad., hettit.).

Staerk, W., *Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des AT* (ZThK N. F. 4, 289—300).

Bertholet, A., *Der Beitrag des AT zur allgemeinen Religionsgeschichte.* Vortrag (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schrift. a. d. Geb. d. Theologie und Religionsgeschichte 106: 24. Tübingen 1923, Mohr. *M* —.80): Vortrag vom deutschen Orientalistentag zu Berlin, 9. April 1923. Das Thema von der Eigenart der atl Religion (s. BZ 12, 307) wird hier in einer neuen Wendung abgewandelt. In gewählter Form durchgeht B. die religiösen Anschaungen Altisraels nach kritischer Auffassung und stellt fest, worin eine neue Erkenntnis für die Entwicklung dieser Seite der menschlichen Kultur gefunden werden kann.

Kittel, R., *Die hellenistische Mysterienreligion und das AT* (BWAT N. F. 7: IV u. 100. B., Kohlhammer. *M* 3.60): Schon ehe Israel in engere Berührung mit den hellenistischen Mysterien kam, waren dort gewisse leitende Ideen jenes Mysterienkultes vorhanden: Götterkind einer Jungfrau, Zeit und Ewigkeit mit der Gottheit engstens verbunden, Vereinigung von Gott und Mensch mit Erleben und Schauen Gottes. Beim Zusammenstoß des Judentums mit dem Hellenismus hatte das Judentum einen viel stärkeren Einfluß, weil es bedeutsame Berührungspunkte mitbrachte.

Williger, E., *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie in den hellenisch-hellenistischen Religionen* (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarb. 19, 1: 108. Gießen 1922, Töpelmann. *M* 2.50): Geht auch auf den Sprachgebrauch der LXX ein (nach ThLz 48, 12, 251 ff).

Della Vida, G. L., *Storia e religione nell' oriente semitico* (Bibl. di Scienza e Filosofia Nr 2: VIII u. 157. Rom, Bardi).

Hölscher, G., *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Sammlung Töpelmann I 7: XVI u. 167. Gießen 1922, Töpelmann. *M* 5.40).

König, E., *Geschichte der atl Religion kritisch dargestellt.* 4. Aufl. (VIII u. 658. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 10.—).

Kreglinger, R., *La religion d'Israël* (335. Brüssel 1922, Lamertin).

Peters, N., *Die Religion des alten Testaments in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients* (Religion, Christentum, Kirche [s. oben S. 104] I 637—806).

Seeger, H., *Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon* (VII u. 122. Tübingen 1923, Mohr. *M* 3.—): Faßt die Religion Israels und Babylons psychologisch ins Auge. Nicht die äußere religiöse Übung, die auch mechanisch geschehen konnte, ist Gegenstand der Untersuchung, sondern was in jedem Falle zu einer religiösen Betätigung führte. Die knapp gefaßte Schrift bringt viel Material und faßt die Religion tief auf. Besonders zeigt er den Unterschied in Israel und Babylon, die Vorzüglichkeit israelitischer religiöser Gedanken auf gegenüber ähnlichen äußern Übungen in Babylonien, ohne die babylonische Religion dabei über Gebühr herabzusetzen. Er gruppiert die Triebkräfte als egoistische (augenblickliche Not, Sorge um die Zukunft, Tod), egoistische und eigentliche religiöse zugleich (Dank, Fürbitte, Sünde, Messiashoffnung, Betonung des eigenen religiösen Wertes) und Triebkräfte, welche aus der reinen Hingabe an die Gottheit ihre Kraft ziehen (Anbetung und mystische Selbstaufgabe, Wirken für die Gottheit als Bestimmung der ganzen Persönlichkeit). Aus diesem Aufbau des Buches erhellt bereits, daß der Verfasser in die Tiefe geht, daß er auch den Unterschied der beiden Religionen im Wesentlichen sucht (S. 23 f); vgl. die schöne Erklärung der Gottesfurcht bei den Juden (S. 16 [1]). So macht er es in seiner schönen Schrift begreiflich, „daß die babylonische Religion vergangen ist, die atl Religion jedoch der Mutterboden des Christentums wurde und durch dieses und in ihm lebenspendend weiterwirkt bis auf die Gegenwart" (S. 122). Es kann auch nicht anders sein, wenn das AT und das NT Offenbarungsreligion desselben Gottes sind.

Sellin, E., *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (158. Lp. 1922, Deichert.): Die Ergebnisse dieser Schrift sind bis zu einem gewissen Grade der traditionellen Auffassung von der Geschichtlichkeit des Moses günstig. Die Weissagung des Propheten Oseas kenne einen Moses als Urheber des Dekalogs Ex 20 mit Bilderverbot und Sabbatgebot; aber auch einen Moses, der als Märtyrer für sein Volk gefallen sei (so versteht S. Nm 25, 3 5). Von einem Opferkult dieses Moses findet S. aber nichts. Dieses Ergebnis erzielt S. durch eine grandiose Deutung der ganzen Oseasweissagung. Er findet dann noch viele Spuren dieser Auffassung von Moses bei Amos, Elias, Natan, Samuel, Debora. Hernach begegnet die gleiche Auffassung wiederum besonders im Gottesknecht des sog. Deuterojesaias und bei Zacharias. Auch die übrigen Traditionen enthalten das Wesentliche vom Bilde des Moses als Religionsstifters. Die beiden Hauptziele sieht S. offenbar in Deutung des Oseas und des Deuterojesaias. Trotz der konservativen Ergebnisse ist die Methode nicht weniger subjektiv, als sie bei der kritischen Schule üblich ist. Wegen des starken subjektiven Einschlags (S. 5) ist wohl auch in diesem Punkte eine vollständige Übereinstimmung mehrerer Forscher vollständig ausgeschlossen. Es mag fraglich sein, ob nicht die Nachträge, die den Text des Buches in

Einzelheiten bereits wieder modifizieren, jetzt schon wesentlichere Punkte der so gewonnenen Ergebnisse beeinträchtigen würden.

McFadyen, J. E., *The spirit of early Judaism* (ExpT 32, 228—231 277—280 312—316).

Friedländer, M., *Die jüdische Religion* (XX u. 429. Frankf. a. M. 1922, Kaufmann).

König, E., *Theologie des AT kritisch und vergleichend dargestellt.* 3. u. 4., durchgehends vervollst. Aufl. (VIII u. 348. Stuttgart 1922, Belser).

König, E., *Der gegenwärtige Zustand der „Biblischen Theologie des AT" und die Wege zu seiner Verbesserung* (Le Muséon 35, 187 ff). — ***Ders.,*** *Der gegenwärtige Zustand der „Biblischen Theologie des AT", sein eigentlicher Anlaß und die Wege zu seiner Verbesserung* (AelKz 55, 242—245). — ***Ders.,*** *Der gegenwärtige Zustand der „Atl Theologie" und die Mittel zu seiner Verbesserung* (Deutscher Merkur 53, 3). — ***Ders.,*** *Was sich neuerdings „Biblische Theologie des AT" nennt* (Geref. theol. Tijdschr. 22, 354—359). — ***Ders.,*** *The so-called „popular religion of Israel"* (Exp 1922 Mai).

Fritsch, T., *Der Streit um Gott und Talmud. Meine Antworten an Strack, Kittel, Fiebig, Caro* u. a. (94. Lp. 1922, Hammer-Verl.).

Aytoun, R., *God in the OT. Studies in gradual perception.* With memoir by H. G. Wood (N. Y., Doran. $ 2.—).

Venetianer, L., *Elohim* (ZatW 40, 157—160).

Van Leeuwen, N. D., *Jahve-Marduk* (Geref. theol. Tijdschr. 23, 49—62).

Brassac, A., *Encore la prononciation et l' origine du mot Jéhovah* (Rev. apol. 35, 442—444): S. BZ 16, 144.

James, D. T., *The meaning of Jehovah* (Exp 9. S. 2, 467): „Ich werde kommen und meinen Aufenthalt bei euch nehmen."

König, E., *Die moderne Hauptansicht über den Ursprung des Gottesnamens Jahwe* (AelKz 55, 22—24).

Titterton, C. H., *Who is Jehovah?* (Ld., Thynne. *s* —.9): Der Name Jahwe sei schon bei der Schöpfung mitgeteilt, wegen der Sünden vom Volk bis auf Ex 6 in seiner Bedeutung nicht erfaßt, und auch später sei es von seiner Aussprache ausgeschlossen worden. T. führt einen Kampf gegen die kritische Schule mit unzureichenden Kenntnissen (nach Exp 9. S. 2, 236).

Volz, P., *Das Dämonische in Jahwe.* Vortrag auf dem Alttestamentertag in München (Samml. gemeinverst. Vorträge u. Schrift. a. d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch. 110: 41. Tübingen, Mohr. *M* 1.—): Sucht mit Sorgfalt alles das auf, was die Vorstellung von Jahwe im AT an dämonischen Zügen aufweist, und erklärt die Tatsache daraus, daß hier eine monotheistische Aufsaugung, eine Jahwesierung des Dämonischen stattgefunden habe, während sonst überall Götter und Dämonen nebeneinander standen. Mag V. auch die dämonischen Züge Jahwes weit ausgedehnt haben, so ist doch jedenfalls der von ihm angegebene Gang der Entwicklung der naturgemäße.

Haug, K., *Jahwes Doppelgesicht im AT im Lichte der Bibel* (55. Lorch [Württ.] 1922, Rohm).

König, E., *Ist Jahwe im AT irgendwo als Untergott gemeint?* (ZatW 40, 68—74).

Spanier, A., *Die Gottesnamen* המקום *und* הקדוש ברוך הוא *in der frühtalmudischen Literatur* (MGWJ 66, 309—314).

Nicklin, T., *The angel of God or God the king?* (ExpT 33, 378).

Crossland, H., *The angel of God* (ExpT 34, 91).

Moore, G. F., *Intermediaries in Jewish theology, Memra, Shekina, Metatron* (HthR 15, 41—85). — Dazu ***Burkitt, F. C.,*** *Memra, Shekinah, Metatron* (JthSt 24, 158 f): Zitiert daraus die Anschauung, daß Memra und Metatron (latein. metator) mit dem johanneischen Logos nichts zu tun haben.

Heinisch, P., *Das „Wort" im AT und im alten Orient. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Prologs des Johannesevangeliums.* 1. u. 2. Aufl.

(BZF 10, 7/8: 52. Münster i. W. 1922, Aschendorff): Schwerlich kann man im AT eine Hypostase des göttlichen „Wortes“ nachweisen. Aber daß das göttliche Wort doch so oft verwendet und so sehr hervorgehoben wird, ist nach H. veranlaßt durch die Berührung mit Babylonien, wo gerade dieser Terminus eine große Rolle spielte. Das Schwergewicht des Schriftchens liegt in der sorgfältigen Zusammenstellung aller babylonischen, ägyptischen und persischen Stellen, welche zum Vergleiche in Frage kommen können. Dem vorsichtigen Urteil H.s wird man zustimmen müssen. Auch die Voraussetzungen für das Jo-Ev scheinen mir zutreffend dargestellt zu sein. Aus der Aussage: „Vielleicht hat auch die Vorstellung des griechisch-ägyptischen Synkretismus von Hermes als Logos zur Wahl des Ausdrucks mit beigetragen“ (S. 50), wird kaum mehr ein übelwollender Rezensent bedenkliche Folgerungen herausfragen, da diese Gefahr schon glücklich vorübergegangen ist (vgl. ZkTh 48, 294 f).

Albright, W. F., *The supposed Babylonian derivation of the Logos* (JbL 39, 143—151).

Fernández, A., S. J., *Aspecto moral de la conquista de Canaán* (Bb 3, 145—164): Das Recht Israels auf Kanaan glaubt F. am besten damit erklären zn können, daß ein Stamm, der aus seinem Sitze vertrieben worden ist, auch mit Waffengewalt sich eine neue Heimat suchen darf.

Pfeiffer, R. H., *The polemic against idolatry in the OT* (JbL 43, 229 bis 240): Vor 621, 621—520 und nach 520 setzte je eine verschiedene Art der Polemik ein.

Smith, J. M. P., *Traces of emperor-worship in the OT* (AmJsemL 39, 32—39).

Canaan, T., *Haunted springs and water demons in Palestine* (JPoS 1, 153—170).

Caspari, W., *Orgiastik und atl Weissagung* (NkZ 33, 283—298).

Duff, A., *The rise of the title „Messiah“* (Exp 8. S. 25, 205—215).

König, E., *Die messianischen Weissagungen des AT vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt* (VIII u. 366. Stuttgart 1923, Belser).

Murillo, L., *El cumplimiento de los vaticinios proféticos* (Bb 5, 113—139 259—295).

Wolff, M., O. S. B., *Messianische Weissagungen. Aus dem massoretischen und Vulgata-Text für akademische Übungen zusammengestellt.* 2., erw. Aufl. (VII u. 155. Trier 1922, Mosella-Verlag): 1911 erschien die 1. Aufl. (s. BZ 10, 82). Die neue Durcharbeitung erstreckt sich auf Einzelheiten. Daß W. den Kontext der Weissagungen aufgenommen hat, erweiterte den Umfang beträchtlich. Bei den textkritischen Varianten hat er sich auch diesmal auf diejenigen beschränkt, welche einen verderbten Sinn wiederherstellen. Für das Sonderstudium der messianischen Weissagung wird W.s Büchlein auch weiterhin gute Dienste leisten.

Pick, S., *Die auf Jesus gedeuteten Stellen des AT. Quellenstudien* (84. Frankfurt a. M. 1923, Kauffmann. *M* 2.50): Dagegen C. Kuhl (OrLz 27, 340 ff).

Aytoun, W. R., *The rise and fall of the „messianic“ hope in the sixth century* (JbL 39, 24—43).

Gowen, H. H., *The eschatology of the OT* (AthR 2, 195—208).

Nötscher, F., *„Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung* (189. Würzburg, Becker): In der genauen Feststellung der atl Terminologie ist noch manches zu tun (S. 2). Einen wichtigen Terminus der atl Religion hat N. herausgegriffen und folgerichtig und erschöpfend durchbesprochen. Er geht auf die letzten Begriffe von „Angesicht“ zurück, erörtert die verschiedenartige Verwendung in den Aussagen, besonders dann in der im Titel genannten Verbindung. Wenn auch nicht auf atl Boden, so haftet doch daran ein ganz konkreter Sinn: das Angesicht eines Kultbildes an der Kultstätte sehen = eine Kultstätte besuchen, um

Hilfe des Gottes zu erlangen. Im AT = den Tempel Jahwes besuchen, um sich seiner Gnade zu versichern. Auch verwandte Ausdrücke, wie „vor Jahwe“, werden ähnlich gründlich durchbesprochen. Was sich im AT nicht mehr ganz klar herausentwickelte, das finden wir dann bestimmt im NT: Gottschauung im Jenseits als Inbegriff der Seligkeit. Das sichere Urteil des Verf. wird gerne zu seiner klar aufgebauten und folgerichtig durchgeführten Arbeit greifen lassen, wenn es sich um das Verständnis einzelner einschlägigen Stellen handelt. Besonders möchte ich noch auf das erschöpfende Material zur Frage hinweisen, ob das „Angesicht Jahwes“ bereits im AT hypostasiert worden ist. Über Ex 33 scheint mir allerdings N. noch nicht das letzte Wort gesprochen zu haben, soweit der literarkritische Zusammenhang im Kapitel in Frage steht.

Hempel, J., *Gebet und Frömmigkeit im AT* (46. Göttingen 1922, Vandenhoeck): Zwei Vorträge. Der erste: „Aus dem Gebetsleben des AT (S. 3 bis 34), zeigt, wie das Gebet beim Israeliten gegenüber dem Zauber sich durchsetzte und wie die vorisraelitischen Formen des kultischen Gebetes mit eigenen, selbständigen Gedanken erfüllt wurden. Der 2. Vortrag: „Die Bedeutung des Exils für die israelitische Frömmigkeit“ (S. 34—46), will ermessen lassen, wie sich die Ereignisse und Erfahrungen des Exils gerade im Gebete auswirkten.

Hänel, J., *Atl Sittlichkeit dargestellt gegen ihre antisemitischen Verächter.* Vortrag (64. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.40): Verteidigt energisch und mit Erfolg das AT gegen die maßlose Kritik. Die Zusammenstellung der angegriffenen Punkte und die Gesichtspunkte, sie vorurteilslos und gerecht zu würdigen, wird vielen dienlich sein im Kampf für das AT und zur Beruhigung von Bedenken. Dabei erkennt er an, daß die atl Sittlichkeit noch nicht die Höhe des ntl Standpunktes erreicht und erreichen kann.

Roeder, G., *Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Übersetzt und eingeleitet.* 3. u. 4. Taus. (60 u. 332. Jena 1923, Diederichs. *M* 7.—).

Rusch, A., *Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis* (D. Alte Or. 24, 1: 30. Lp., Hinrichs).

Greßmann, H., *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen.* Mit 9 Abb. auf Taf. (D. Alte Or. 23, 3: 40. Lp. 1923, Hinrichs).

Ebeling, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.* Heft 7—9 (2°. 161—444 [autogr.]. Lp. 1923, Hinrichs): S. BZ 16, 146.

Plessis, J., *Études sur les textes concernant Istar-Astarté* (302 [autogr.]. P. 1921, Geuthner).

Raffaeli, S., *A supposed Hittite deity* (PEF 1922, 179).

Gustavs, A., *Der Gott Habiru* (ZatW 40, 313 f).

Jirku, A., *ilu Ha-bi-ru = Stammesgott der Habiru-Hebräer?* (OrLz 24, 246 f): Möchte das erschließen aus Nr 42 der Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (35. Wissensch. Veröffentl. d. Deutschen Orientgesellschaft).

Pilz, E., *Die weiblichen Gottheiten Kanaans. Eine archäologische Studie* (ZdPV 47, 129—168 mit Taf. I).

Jirku, A., *Der Baʿal Lebanon in den Keilschrifturkunden von Boghazköi* (OrLz 26, 4 f).

Vgl. Heinisch (S. 90), Peters (S. 90), Rohr (S. 90), Eberharter (S. 90), Herner (S. 91 f), Cohen (S. 113), Balla (S. 113).

2. *Geschichte* (allg., israel., ägypt., akkadisch, hettit. u. a.).

Lewy, J., *Forschungen zur alten Geschichte Vorderasiens* (Mitt. d. Vorderas.-Ägypt.-Ges. 29 [1924], 2: 90. Lp. 1925, Hinrichs. *M* 4.80): Zieht aus den Angaben des Fundes von Gadd (s. S. 143) noch weiter gehende Folgerungen „für die großen Umwälzungen, die Vorderasien in der kurzen Epoche des neubabylonischen Reiches erfuhr“ (S. v). Für das AT kommen beson-

ders in Frage: „Das Datum der Schlacht bei Megiddo und die neubabylonischen Synchronismen des AT“ (S. 20—27). Die Schlacht fand statt frühestens Ende Mai 609. Ezechieldaten. „Die sog. Schlacht von Karkemis und Nebukadnezars erster Feldzug nach Syrien und Palästina im Jahre 606“ (S. 28—37). Jeremiasstellen. „Der Feldzug Nebukadnezars gegen Juda in den Jahren 602—601 (S. 37—42). Zu Jer 52, 1—27 = 4 Rg 24, 18 bis 25, 21. „Die Entsetzung des Jechonja b. Jojakim und die Thronbesteigung seines Bruders Zedekia i. J. 597“ (S. 42—51). Zu 2 Chr 36, 6 ff und 4 Kg 24, 5 ff, Ez 19, 10 ff. „Der Feldzug der skythischen Bundesgenossen Nebukadnezars nach Syrien und Palästina in den Jahren 592—591“ (S. 51—54). „Juda in den Kriegsjahren 609—586“ (S. 56—67). Am Schluß: Umschrift und Übersetzung der neubabylonischen Chronik von Gadd.

Ungnad, A., *Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens* (Breslau 1923, Selbstverlag).

Beer, G., *Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur.* Rektoratsrede (4°. 36. Heidelberg 1922, Ehrig): Beleuchtet mit zahlreichen Einzelheiten, was das Judentum der Berührung mit arischen Völkern und Kulturelementen in ältester und alter Zeit, dem Parsismus in nachexilischer Zeit und zuletzt dem Hellenismus verdankte. Die Eigenart Israels und das, was das Judenvolk der Welt und uns gegeben hat, will er dadurch keineswegs in den Schatten stellen. Die Schrift bietet eine wertvolle und reichhaltige Zusammenstellung des Materials.

Richardson, H. G., *The Semites* (AmJsemL 41, 1—10): Verbreitet sich wieder einmal über die „unglückliche“ Benennung, die man möglichst eng und nur linguistisch anwenden soll.

Contenau, G., *Les Sémites en Cappadoce au 23e siècle* (Jas 11. S. 17, 295—303).

Albright, W. F., *Egypt and the early history of the Negeb* (JPoS 4, 131 bis 161).

Jensen, P., *Assyrisch-babylonische Geschichte in der israelitischen Königssage* (ZA N. F. 1 [35], 81—98): Von David bis Joas herab ist die assyrisch-babylonische Geschichte in Israel „nostrifiziert“, d. h. die israelitischen Könige als Parallelen von auswärtigen Herrschern dargestellt worden.

Margoliouth, D. S., *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam.* The Schweich Lectures 1921 (87. Ld., Milford. $ 2.—): Unterscheidet die vorbiblische, biblische und frühchristliche Periode.

Albright, W. F., *A colony of Cretan mercenaries in the coast of the Negeb* (JPoS 1, 187—194): Dt 2, 23, Jos 10, 3, Gn 10, 9. 1 Sm 30, 14, Gn 26 sind von ägyptischen Stationen mit Soldaten aus Kreta zu verstehen (nach OrLz 27, 109).

Cerfaux, L., *Les rois de Perse protecteurs de la colonie juive d'Eléphantine* (Collat. dioec. Torn. 1922/23, 49—54). — ***Ders.,*** *La politique religieuse des Perses à l'égard des Juifs* (ebd. 104—112).

Rießler, P., *Zur Chronologie des AT* (ThQ 104, 1—19 156—170; 105, 1—30): Nach biblischen (4 Kg 18, 13) und assyrischen Angaben fiel Samaria erst 708 v. Chr. Außer 701 hat Sanherib auch nach 688 einen Zug gegen Jerusalem unternommen (4 Kg 18). In sorgfältiger Kleinarbeit sucht R. von 701 und 708 aus eine Chronologie der Königszeit festzustellen bis zur Reichstrennung zurück, die er 928 ansetzt. Dabei setzt er bei Juda 8 und bei Israel 5 Mitregentschaften voraus. Ca. 1400 zog Abraham nach Palästina. Unter Amenophis IV. (1375—1360) kam er nach Ägypten. Der Pharao von Ex 1, 8 ist Ramses III. (1198—1167); Ramses IV. ist der Auszugspharao (1160).

Albright, W. F., *A revision of early Hebrew chronology* (JPoS 1, 49 bis 79): Hammurabi 2123, Abraham 1700, Moses 1300, Auszug 1260 (nach OrLz 27, 109).

Ljungberg, N. W., *Die hebräische Chronologie von Saul bis zur babylonischen Gefangenschaft.* Vorw. F. Wulff. Übers. P. Wittmann (15 u. 46. Braunschweig 1922, Bosse).

Nicklin, T., *Two chronological enigmas in the OT* (ExpT 35 [1924 Jan.], Nr 4).

Jirku, A., *Die Wanderungen der Hebräer im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausend* (D. Alte Or. 24, 2: 32. Lp., Hinrichs): Erweiterter Vortrag vom Münchener Orientalistentag. Die Hebräer decken sich zum Teil im AT mit den Israeliten, zum Teil kann das nicht statthaben (1 Sm 13 f, Gn 10 f, Nm 24, 15—24, Ex 21, 2, Gn 14, 13). Die Habiru = SA. GAZ = ʿpwrj = Hebräer.

Benzinger, J., *Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit.* 3., verb. Aufl. (Sammlung Göschen 231: 148. B., W. de Gruyter. *M* 1.25).

Chaytor, H. J., *The story of Israel and Judah from the call of Abraham to the death of Nehemiah* (Ld. 1922, Blackie. *s* 3.6).

Desnoyers. L., *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité.* I: *La période des Juges* (XVI u. 431. P. 1922, Picard): S. BZ 16, 174.

Desnoyers, L., *L'invasion des Philistins en Canaan* (BLe 6. S. 12 [1921], 241—264). — *La sécession et le schisme des tribus d'Israël* (ebd. 1921, 358 bis 380). — *La Syrie au temps de l'institution de la royauté en Israël* (ebd. 13, 99—115). — *L'organisation du royaume de David* (ebd. 13, 241—252 346 bis 361). — *Les royaumes d'Israël et de Juda de la sécession à Omri* (ebd. 1923, 249—276). — *La religion sous les trois premiers rois d'Israël* (ebd. 15 [1924], 186—209 250—259): S. BZ 16, 174.

Flight, J. W., *The nomadic idea and ideal in the OT* (JbL 42, 158 bis 226): Neben dem viel erörterten Einfluß der babylonischen Kultur will F. die Wirkung des Nomadenlebens in der Vorgeschichte Israels auf seine Entwicklung hervorheben. Nach allen Seiten hin schildert er das Nomadenleben und hebt die Überbleibsel desselben in den Einrichtungen des späteren Israel hervor. Die Tätigkeit der Propheten zielte darauf ab, das nomadische Ideal wieder herbeizuführen, was in höchster Form erst Christus gelingen sollte.

Fuchs, H. H., *Lehrbuch der jüdischen Geschichte* (V u. 272. Frankf. a. M. 1922, Kauffmann).

Graetz, H., *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearb.* 11 Bde. Zum Teil anast. Neudruck (Lp. 1923, Leiner. Geb. *M* 350.—).

Graetz, H., *Volkstümliche Geschichte der Juden.* Bd 1—3. 9. Aufl. (Wien 1922, Löwit).

Hunting, H. B., *Hebrew life and times. With a short bibliography* (188. N. Y. 1921, Abington Press. $ 1.25).

Kittel, R., *Geschichte des Volkes Israel.* II: *Das Volk in Kanaan. Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil.* 4. Aufl. (XVI u. 570. Gotha 1922, Perthes): S. BZ 16, 149.

Kahn, F., *Die Juden als Rasse und Kulturvolk.* 3., durchges. Aufl. (254. B. 1922, Weltverlag).

Kelso, J. A., *A history of the Hebrews in outline. Down to the restauration under Esra and Nehemiah.* Syllabus of a course of class studies and lectures (54. Pittsburgh Pa. 1922, Western Theol. Sem. $ 1.—).

Krauß, S., *Vier Jahrtausende jüdischen Palästinas* (157. Frankf. a. M. 1922, Kauffmann).

Sellin, E., *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes.* Erster Teil: *Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil* (VIII u. 328. Lp., Quelle. *M* 10.—): Die Darstellung weicht „in manchen Punkten recht kräftig von bisher herrschenden Vorstellungen" ab (vgl. Vorwort). Das bezieht sich besonders auf Moses und auf die Eroberung des Gelobten Landes (Sichem). Diese

Vorgänge hat S. in Sonderschriften vorweggenommen (s. S. 135 142), freilich hier auch bereits wieder etwas modifiziert. S. steht mit beiden Füßen auf dem Boden der modernen kritischen Exegese, wendet aber ihre Methoden an, um doch der tatsächlichen Überlieferung ihr Recht zu lassen. Infolgedessen dürfen seine konservativen Ergebnisse nicht so verstanden werden, als ob er methodisch neue Wege ginge. Auch wenn er gegen die rationalistische Methode polemisiert (z. B. S. 63), so will er damit keinen grundsätzlichen Unterschied in der Darstellung bezeichnen. Aber man ist bei der gegenwärtigen Zerfahrenheit und Willkür und Grundsatzlosigkeit der kritischen Methoden froh, einem gemäßigteren Standpunkt zu begegnen. Trotz aller Kürze führt S. auch in die wichtigeren exegetischen Einzelfragen der israelitischen Geschichte und Religion ein. Die Literatur ist in Auswahl, bei den wichtigeren Punkten doch wieder reichhaltig genug. Durch Kleindruck ist es ermöglicht, Sonderfragen ziemlich eingehend zu berücksichtigen, so daß wir aus dem Werke einen guten Überblick über das gewinnen, was die einzelnen Richtungen der kritischen Exegese über den Verlauf der vorexilischen, namentlich der alten und mosaischen Zeit, aus den biblischen Angaben entnehmen.

Albright, W. F., *Palestine in the earliest historical period* (JPoS 2, 110—138).

Caspari, W., *Das Alter des palästinischen Kolonats* (Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol. 1922, 1).

Alt, A., *Ein Reich von Lydda, Thesen zur ältesten Geschichte Palästinas* (ZdPV 47, 169—185): Der Name rṯnw ist nach der Orthographie schon im mittleren Reich übernommen worden. Rw · ṯ · n ist = Luddōn = Lydda als Mittelpunkt eines Staatsgebildes Rṯnw.

Landersdorfer, S., O. S. B., *Über Name und Ursprung der Hebräer* (ThQ 104, 201—232).

Landersdorfer, S., O. S. B., *Zur Vorgeschichte Jerusalems* (ThG 15, 86—93): Versteht Ez 16, 3 von einer amoritischen Gründung Jerusalems, welches später in die Gewalt der Hettiter überging. Letztere Periode sucht er durch einzelne Anzeichen im AT zu beleuchten.

Meek, T. J., *A proposed reconstruction of early Hebrew history* (AmJTh 24, 209—216).

Stähelin, F., *Der Name Kanaan* (Jakob Wackernagel-Festschrift 1923, 150—153).

Sachsse, E., *Die Bedeutung des Namens Israel. Eine geographisch-geschichtliche Untersuchung* (91. Gütersloh 1922, Bertelsmann): Fortsetzung zur Schrift des gleichen Verfassers: Die Bedeutung des Namens Israel, eine quellenkritische Untersuchung (s. BZ 8, 325), und des Aufsatzes: Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישׂ־אל (s. BZ 12, 303). „Es galt, festzustellen, welches Volk bzw. Land den Namen Israel geführt hat. Ein 3. Teil wird den Namen Israel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung feststellen.“ Hier umschreibt S. in seiner gewohnten umsichtigen Weise die Grenzen Israels zur Zeit Davids und gewinnt von da aus einen festen Punkt, um den früheren Umfang zu untersuchen. Das Ostjordanland ist nur Kolonialland gewesen. Dagegen gehörte Juda von Anfang an dazu im Gegensatz zur Meinung der kritischen Schule. Juda ist auch wahrscheinlich nicht von Süden eingewandert, sondern gemeinsam mit den sog. israelitischen Stämmen vom Westjordanland aus. Der Einzug hat sich nach S. so vollzogen, wie das AT berichtet, und auch die religiöse Grundlegung des Volkes Israel in seinem wesentlichen Umfang hält S. für geschichtliche Tatsache.

Dhorme, P., *Les Ḫabiru et les Hébreux* (JPoS 4, 162—168): Gegen die Identität (nach ZatW N. F. 1, 359).

Landersdorfer, S., O. S. B., *Die Boghazköi-Texte und die Habiru-Frage* (ThQ 104, 75—83).

Sayce, A. H., *The Khabiri* (ExpT 33, 43 f).

Mallon, A., S. J., *Les Hébreux en Égypte* (Orientalia III: 4°. 213. Rom 1922, Bibelinstitut): Das biblische Ramses = Pelusium; der Auszug fand unter Merenptah statt (nach ZkTh 47, 82 ff).

Mahler, E., *Der Auszug aus Ägypten* [hebr.] (Debir [Hebr. Vierteljahrsschr. f. d. Wiss. v. Judent.] 1, 1—13): Datiert ihn auf den 27. März 1335 v. Chr. unter Ramses II.

Sellin, E., *Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?* (84. Lp. 1922, Deichert): Eine Vorarbeit zu seiner Geschichte des israelitischen Volkes. Die Frage wird nach S. durch Jdc 9 beantwortet, wo er zwei Erzählungen zusammengearbeitet findet. Eine Form, die ältere und geschichtliche, setzt voraus, daß damals Sichem noch kanaanäisch war und durch Ermordung der herrschenden Geschlechter zum ersten Male in die Hände Israels kam. Abimelech, der Überwältiger, der Sohn des von den Midianitern getöteten Sippenoberhauptes Jerubbaal (später mit Gideon gleichgesetzt), vollzog diese Tat um 1050. Schon um 1000 wurde sie in dem großen Geschichtswerk des letzten Eliden dargestellt. Andere Überlieferungsformen finden sich in Gn 49, 5 f; Gn 34, in der Doppelung von Jdc 9 und richtig noch in der Anspielung Os 6, 7—11. S. muß, um dieses Ergebnis zu gewinnen, mit vielen Vermutungen arbeiten. So sehr solche Methoden dem gegenwärtigen exegetischen Betriebe eigen sind und von nicht gewöhnlichem Scharfsinn zeugen, sowenig möchte ich darin das letzte Wort zu solchen dunklen Fragen sehen. Der geschichtliche Auf- und Ausbau solcher Überlieferungsreste muß viel bereiter und öfter mit dem tatsächlich gegebenen Textbestand rechnen lernen.

Ewing, W., *The Samaritans and their land* (Bs 79, 418—451).

Lofthouse, W. F., *Tablet B. M. No. 21901 and politics in Jerusalem* (ExpT 35, 454—456): Politische Strömungen von Hizkia bis Ṣidkia auf Grund von Gadds Fund (s. unten S. 143) (nach ZatW N. F. 1, 355).

Welch, A. C., *The significance for OT history of a new tablet* (ExpT 35 [1924 Jan.] Nr 4).

Gry, L., *Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie* (Le Muséon 35 [1922], 153 ff; 36, 1—26).

Thomas, J. L., *The restoration of Israel* (84. Ld. 1922, Marshall. *s* 3.6).

Fuchs, L., *Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit* (Veröff. d. D. A. S. Bettelheim Memorial Foundation 1: XX u. 157. Wien, Rath. *M* 5.—).

Brassac, A., *Bibliographie sur la période machabéenne de l'histoire juive* (Rev. apol. 36, 189—191).

Phythian-Adams, W. J., *Aiguptas, a derivation and some suggestions* (JPoS 2, 94—100): = אי + Kebti, Hauptstadt der schwarzen Urbewohner (nach OrLz 27, 110).

Albright, W. F., *The readjustment of Assyro-Babylonian chronology by the elimination of false synchronisms* (JSoR 8, 51—59).

Contenau, G., *La civilisation assyro-babylonienne* (16°. 144. P. 1922, Payot).

Delaporte, L., *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne* (Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité VIII: 12°. XIV u. 420, 1 Karte u. 60 Illustr. P. 1923, La Renaissance du Livre).

Meißner, B., *Babylonien und Assyrien.* 2. Bd (Kulturgesch. Bibl., hrsg. von W. Foy, 1. R. Ethnologische Bibl. mit Einschl. d. altor. Kulturgesch. 4: 12°. VIII u. 494, mit Abb. auf Taf. und 2 Karten. Heidelberg 1925, Winter).

Mayr, J., *Die Herkunft der Sumerer* (Kath. Kz [Salzburg] 62, Nr 14 f): A. Drexel, Bornu und Sumer (Anthropos 1919/20), findet die verwandten Dialekte des Sumerischen im Sudan. M. berichtet darüber und stimmt ihm zu.

Olmstead, A. T., *History of Assyria* (XXX u. 695. N. Y. 1923, Scribner. $ 7.50).

Olmstead, A. T., *Shalmaneser III. and the establishment of the Assyrian power* (JAoS 41, 345—382).

Ebeling, E., *Ein Bericht Sanheribs über seinen 1. Feldzug* (4°. 17 [lithogr.]. B. 1922, Selbstverl.).

Smith, S., *The first campaign of Sennacherib, king of Assyria, B. C. 705—681. The Assyrian text, edit. with transliteration, translation and notes* (The Eothen Series II: VII u. 90. Ld., Luzac).

Gadd, C. J., *The fall of Nineveh. The newly discovered Babylonian chronicle, Nr 21 901, in the British Museum. Ed. with transliteration, translation, notes,* usw. Sonderabdruck aus Proceeding of the British Academy. Vol. XI (4°. 42 u. 6 [aut.] mit 1 Tafel. Ld. 1923, Brit. Museum): Vgl. dazu ZatW N. F. I [XLII], 157 f. — Dazu ***Allis, O. T.,*** *The fall of Nineveh* (PrthR 22, 465—477). — ***Dhorme, P.,*** *La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document* (Rb 33, 218—234): Auf Grund des Tontäfelchens des Britischen Museums Nr 21901, das die wichtigsten Ereignisse vom 10. bis 17. Jahre des Nabopolassar (616—609) enthält. 612 v. Chr. (nicht erst 607/6) fiel Ninive. — ***Linder, J.,*** S. J., *Das Ende des assyrischen Reiches* (ZkTh 48, 453—456): L. schließt daraus, daß Josias 609 nicht zur Verteidigung Assyriens sich dem Pharao entgegenstellte, da dieser ja den Assyrern zu Hilfe kommen wollte, sondern er verteidigte eigene Interessen. 609, nicht 608, starb Josias. — ***Price, I. M.,*** *The Nabopolassar chronicle* (JAoS 44, 122—129): Hebt die Folgerungen hervor, die sich aus dem Fund ergeben.

Sayce, A. H., *Who were the Amorites?* (Ancient Egypt 1924, 72—75): Sind nicht die Westsemiten, sondern sie gehörten zur Bevölkerung Kleinasiens; sie siedelten ursprünglich um Aleppo als Hauptstadt herum.

Everts, W. M., *Hittites in Scripture and on the momuments* (Bs 1924 Jan.).

Delmotte, L., *Eratne Cyrus monotheista?* (VD 1, 177—180).

Phythian-Adams, W. J., *Pre-Philistine inhabitants of Palestine* (PEF 1921, 170—172).

Phythian-Adams, W. J., *Philistine origins in the light of Palestinian archaeology* (Brit. School of Arch. in Jerusalem, Bulletin 1923, 20—27).

Range, P., *Philistaea* (ZdPV 46, 129—148): Hierzu Taf. V u. VI. Geologisch, geographisch, geschichtlich (bis zur Gegenwart) und topographisch beschrieben.

Weill, R., *Phéniciens, Égéens et Hellénes dans la Méditerranée primitive* (Syria 1921, 2. H.): Zu Autran s. BZ 16, 150. — Dazu ***Woolley, C. L.,*** *La Phénicie et les peuples égéens* (ebd. 3. H.).

Lewy, J., *Lykier-Syrer und Choriter-Syrer* (ZA N. F. 1, 144—148).

Vgl. Briem (S. 91), Synave (S. 92), Albright (S. 112).

3. Geographie.

Mackay, E. J. A., *Note on a scene in tomb 85 at Thebes* (JPoS 2, 171 bis 174): Bezieht sich auf Palästina (nach OrLz 27, 110).

Abel, F.-M., *La liste géographique du papyrus 71 de Zénon* (Rb 32, 409—415): Veröff. in Edgar, Selected papyri from the archives of Zenon (Nr 67—72). Sonderabdr. aus Annales du Service des Ant. de l'Égypte 22, 209—231. A. verfolgt den Weg der Reise in Palästina und Ostjordanland.

Sayce, A. H., *The Atlas of the empire of Sargon of Akkad* (Ancient Egypt 1924, 1—5): Mit einem Nachtrag von F. Petrie.

Albright, W. F., *Some archaeological and topographical results of a trip through Palestine* (Bull. of the Am. School of or. Research 1923 Okt. 3—14).

Klein, S., מפת ארץ ישראל (26,5×34 cm. Wien 1922, Freytag).

Klein, S., מאמרים שונים לחקירת ארץ־ישראל (Palästina-Studien, Heft 2: IV u. 76. Wien, Verl. Menorah).

Corcos, F., *Israel sur la terre biblique* (P. 1922, Jouve).

Caspari, W., *Tochter-Ortschaften im AT* (ZatW 39, 174—180).

Clay, A. T., *The Amorite name Jerusalem* (JPoS 1, 28—32).

Krauss, S., *Contributions à la topographie de Jérusalem* (RÉj 72, 48 ff; 73, 59 ff).

Pronobis, C., *Akra und Sion, das heutige Judenviertel Jerusalems. Topographische Studien* (VI u. 137. Pitschen 1923, Selbstverlag. *M* 2.—)

Sayce, A. H., *The temple mount at Jerusalem* (ExpT 32, 506 f).

Duncan, F. G., *Millo and the City of David* (ZatW N. F. 1, 222—244): Die Davidsstadt lag nach dem Ergebnis der Ausgrabungen auf dem sog. Ophel, auf dem Südosthügel. Damit sucht D. die Angaben des Josephus zu vereinbaren, ebenso die sonstigen biblischen Nachrichten. Den Millo-Turm sucht er zwischen den dort gefundenen Mauerresten am Abhang des Südosthügels aus Davids Zeit und dem Tempelhügel.

Abel, F.-M., *Le tombeau d'Isaïe* (JPoS 2, 25—33): Lag entweder bei Birket el-hamra oder bei den Königsgräbern (nach OrLz 27, 110).

Albright, W. F., *New identifications of ancient towns* (Bull. of Am. Schools of or. Res. 9 [1923 Febr.], 5—10): Jeshanah = Burj el Jsâneh, Bethanien = im AT (Neh 11, 32) ʿAnanija, Haus des Ananias (nach OrLz 27, 52).

Sütterlin, W., *Thekoa.* Eine geographisch-archäologische Skizze (Palästina-Jahrb. 17 [1921], 31—46).

Daiches, S., *Goshen in Palestine* (PEF 1923, 91—93): Der Name ist von Palästina durch Israel nach Ägypten gekommen (nach OrLz 27, 232).

Vincent, H., et **E. J. H. Mackay,** *Hébron le Haram el-Khalîl, sépulture des patriarches.* Avec collaboration de F. M. Abel (4⁰. P. 1923, Leroux).

Abel, F.-M., *La maison d' Abraham à Hébron* (JPoS 1, 138—142): Abramium, Βάρις Ἀβραάμ, בירת אברהם nach Apokryphen und Itinerarien (nach OrLz 27, 109).

Savignac, R., *La région de ʿAin Qedeis* (Rb 31, 55—81): Beschreibt genau die Gegend geographisch und schließt mit dem Nachweis, daß außer der Namengleichheit auch die biblischen Stellen für diese Lage des alten sinaitischen Ḳadeš sprechen.

Linder, S., *Det jesajanska Nob* (Bibelforskaren 1923, 235—245).

Voigt, E. E., *The site of Nob* (JPoS 3, 79—87): Man sollte an der Stelle der Kaiserin-Augusta-Viktoria-Stiftung suchen (nach OrLz 27, 749).

Phythian-Adams, W. J., *The Mizpah of 1 Samuel 7, 5 etc.* (JPoS 3, 13—20): = tell en-naṣbe (nach OrLz 27, 111).

Albright, W. F., *The site of Mizpah in Benjamin* (JPoS 3, 110—121): = Nebi Samwil; Gibeon = ed-dschib; Beeroth = en-naṣbe (nach OrLz 27, 749).

Vincent, L. H., O. P., *Néby Samouïl* (Rb 31, 360—402): Beschäftigt sich mit der Vermutung Lagranges (1892), daß Nebi Samwil die Höhenkultstätte von Gabaon (el-Gib) sei. Die biblischen Angaben fügen sich gut dazu. V. beschreibt eingehend die archäologischen Überreste des Ortes, gibt Photographien, Zeichnungen und Pläne und rekonstruiert daraus die Entwicklungsgeschichte der Höhe von der Zeit der Chiviter bis zur israelitischen Siedelung, als sie sogar Träger der Bundeslade wurde.

Albright, W. F., *Gibeah of Saul and Benjamin* (Bull. of Am. Schools of or. Res. 6 [1922 Mai], 8—11).

Linder, S., *Sauls Gibea — tell el-ful* (Palästina-Jahrb. 18/19 [1922/3], 89—99). — ***Ders.,*** *Sauls Gibea* (Forts. u. Schluß) (Bibelforskaren 1923, 165 bis 187 294—243).

Bruno, A., *Gibeon* (VII u. 152. Lp. 1923, Deichert. *M* 4.—): Die alte Heeresstraße von Süd nach Nord führte westlich von Jerusalem über Gibeon nach Ramallah. Weitere Kapitel behandeln „Gibeon als Residenz Sauls", „Wie Gibea eine israelitische Stadt wurde", Is 10, 23—34 (nach Theol. d. Gegenwart 18, 6, 94 ff).

McFadyen, J. E., *Bethel* (Exp. 8. S. 26, 241—255).

Weidenkaff, C., *Ist ʿēn dschālūd die atl Harodquelle?* (Palästina-Jahrb. 17 [1921], 18—31).

Tolkowsky, S., *Aphek* (JPoS 2, 145—158): = Fukūʿa auf dem Gebirge Gilboa. — Dazu ***Albright, W. F.***, *One Aphek or four?* (ebd. 184—189): Fünf Orte dieses Namens sind zu unterscheiden; fukūʿa ist nicht alt. — ***Ders.***, *The site of Aphek in Sharon* (ebd. 3, 50—53): = Πηγαί = Antipatris = Kalʿat Rās el-ʿain (nach OrLz 27, 111).

Ovenden, G. J. H., *Mount Gilboa* (PEF 56, 193—195).

Phythian-Adams, W. J., *The site of Jibleam* (PEF 1922, 142—147): = Bileam = el-burj (nach OrLz 27, 231 f).

Klein, S., *Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas* (Palästina-Studien, Heft 1: IV u. 56. Wien 1923, Verlag „Menorah"): = Jeschurun 10, 129—146 231—249 275—291. Beschäftigt sich mit der Zeit 70 bis 150 n. Chr.

Klein, S., *Drei Ortsnamen in Galiläa* (MGWJ 67, 202—205 270—273).

Windfuhr, W., *Die galiläischen Heimatorte der 24 Priesterordnungen nach Kahir.* Mit Nachbemerkungen von G. Dalman (Palästina-Jahrb. 18/19 [1922/3], 80—89).

Lammes, H., S. J., *La Syrie. Précis historique.* 2 Tle (279; 279. Beyrouth 1921, Imprimerie catholique).

Rustum, A., *New traces of the old Lebanon forest* (PEF 1922, 68—71).

Gustavs, A., *Die syrischen Berge Šá-ri-ja-na und Bi-i-šá-i-šá in den Boghazköi-Texten* (ZatW N. F. 1 [42], 154 f): In Verträgen werden unter anderem auch die oben genannten Berggottheiten angerufen, = שִׂרְיוֹן (Dt 3, 9) und פִּי־שַׁיִשׁ = „Alabaster-Mund", Name eines noch nicht festgestellten Berges in Syrien oder Palästina.

Dussaud, R., *Byblos et la mention des Giblites dans l'AT* (Syria 4, 300—315).

Dhorme, P., *Palmyre dans les textes assyriens* (Rb 33, 106—108): Außer 3 Kg 9, 18 (Kerê), 2 Chr 8, 4 findet sich Ta-ad-mar auch in zwei Inschriften Tiglatpilesars I. (1115—1100) (vgl. O. Schroeder, Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts, 2. Heft [1922], Nr 63 [S. 36], Nr 71 [S. 42]).

Hoschander, J., *G. A. Frank Knight's „Nile and Jordan"* (JqR N. S. 15, 123—132): S. BZ 16, 148.

Eckenstein, Lina, *A history of Sinai. With maps and illustrations* (XIV u. 202. Ld. 1921, Soc. Prom. Chr. Knowl. *s* 8.6).

Kaiser, A., *Die Sinaiwüste.* Mit 1 Karte und 12 Textfiguren. Separatabdr. aus Heft 24 d. Mitt. d. Thurgauer Naturforsch. Ges. 1922 (106. Arbon-Schweiz 1922, Selbstverlag).

Hoppe, W., *Jura und Kreide der Sinaihalbinsel* (ZdPV 45, 61—70).

Handbook *of Arabia. I. General.* Compiled by the geogr. section of the Naval Intelligence Div., Naval Staff, Admiralty (16°. 709 mit Taf. Ld. 1921, H. M. Stationery Office. *s* 10).

Albright, W. F., *New light on Magan and Meluḫa* (JAoS 42, 317—322).

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. Archäologie (allg., relig., profan).

Mercer, S. A. B., *An OT archaeological bibliography for 1918 to 1921 inclusive* (JSoR 6, 134—152).

Sayce, A. H., *The latest results of OT archaeology* (ExpT 33, 37—39).

Smith, H. P., *Frazer's „Folk-Lore in the OT"* (HthR 17, 63—82). Zu Frazer (s. BZ 15, 259; abgekürzt einbändig 1923 erschienen). S. erörtert eine Reihe von Beispielen, wo er im Gegensatz zu F. die Ähnlichkeit zwischen biblischen und außerbiblischen Dingen nicht für festgestellt hält, erkennt jedoch solche Beziehungen bei andern Fällen wieder an; aber es sind nach ihm Fälle, welche der volkstümlichen Religion entnommen sind.

Was das Wesen der israelitischen Religion ausmacht, steht im Gegensatz zu diesen Eindringlingen aus der Fremde und sucht sie zu überwinden.

Annandale, N., *Folk-Lore in the OT* (Folk-Lore 31 [1920], 142—144): Eine Zuschrift von Frazer über Gideon und Elisäus.

Compston, H. F. B., *OT folk-lore and fact* (Church Quart. Rev. 1924 Jan.).

Hoffmann, G., und ***H. Greßmann,*** *Teraphim. Masken und Winkelorakel in Ägypten und Vorderasien* (ZatW 40, 75—137).

Kennedy, A., *The rocks and monuments of Petra* (The geographical Journal 1923 Nr 4).

Schäfer, H., *Sinn und Aufgaben des Berliner Ägyptischen Museums.* Mit 3 Plänen (D. Alte Or. 22, 1/2: 31. Lp. 1920, Hinrichs).

Wreszinski, W., *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte.* Lief. 11—17 (Lp. 1923, Hinrichs): S. BZ 15, 265.

Erman, A., *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum.* Neu bearb. von H. Ranke. 1.—4. Lief. (4°. 692. Tübingen 1923, Mohr).

Krauß, S., *Synagogale Altertümer.* Mit 4 Bildern im Text und 22 Tafeln (VIII u. 470. B. 1922, Harz).

Krauß, S., *Archäologische Notizen* (MGWJ 67, 186—194). — Dazu ***Aptowitzer, V.,*** *Notizen zur Archäologie. Eine Erwiderung auf Prof. Krauß' „Archäologische Notizen"* (ebd. 194—202).

Köhler, L., *Archäologisches Nr 16—19* (ZatW 40, 15—46).

Neppi Modona, A., *La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell' età ellenistica e romana* (Forts.) (Aegyptus 3, 19—43).

Büchler, A., *Types of Jewish Palestinian piety from 70 B. C. to 70 C. E.: The ancient pious men* (Ld., Milford. *s* 6.—).

Smith, J. M. P., *The moral life of the Hebrews* (337. Chicago 1923, Univ. of Chicago Press. $ 2.25).

Grant, E., *Oracle in the OT* (AmJsemL 39, 257—281).

Kurrein, V., *Die Genuß-Symbolik in den rituellen Bräuchen* (MGWJ 67, 205—209 262—270)

Busse, E., *Der Wein im Kult des AT. Religionsgeschichtliche Untersuchung zum AT.* Diss. Freiburg 1922 (Freiburger theol. Stud. 29: 70. Freiburg i. Br. 1922, Herder. *M* 1.50): Stellt sich sein Thema enger als die Arbeiten von Zapletal (s. BZ 16, 116) und Döller (s. oben S. 109). Unter Verwertung des folklorischen Materials in weitestem Umfang erörtert B. die gesetzlichen Bestimmungen über das Weinopfer, den Ritus (auch Gn 14, 18 ist von einem Opfer zu verstehen), den Sinn und die Geschichte des Weinopfers im AT. Letzteren Punkt behandelt er nach zweifacher Methode, nach der traditionellen und nach der kritischen, welche die Quellen in andere zeitliche Abfolge bringt als die traditionelle Exegese.

Oesterley, W. O. E., *The sacred dance. A study in comparative folk-lore* (XI u. 234. Cambridge 1923, Univ. Press. *s* 8.6): 3. Kap.: Der hl. Tanz unter den Israeliten. 4. Kap.: Die atl Worte für „tanzen". 5. Kap. 1: Der hl. Prozessionstanz unter den Israeliten. Hierbei behandelt der Verf. in erster Linie den rituellen Tanz um einen heiligen Gegenstand, den ekstatischen Tanz, den Tanz an Festen, beim Siege, bei der Hochzeit und bei der Trauer, wie er bei den Israeliten geübt wurde.

Vaccari, A., *De immortalitate animae in VT* (VD 1, 258—263 304—409).

Mercer, S. A. B., *The destiny of the righteous in Israel* (AthR 4, 185—191).

Eberharter, A., *Sünde und Buße im AT* (BZF 11. Folge, Heft 10/12: 68. Münster i. W., Aschendorff).

Wohlgemut, J., *Zur Charakteristik des Sündenbewußtseins im talmudischen Judentum* (Jeschurun 11, 95—127 185—228).

Kent, H. A., *The forgiveness of sins in the OT* (Exp 8. S. 21, 365—386).

Vaccari, A., *De vi circumcisionis in Vetere Foedere* (VD 2, 14—18).

Simsons, H. L., *Altars of earth. Studies in OT humanism* (Ld. 1922, Clark. *s* 6.—).

Albright, W. F., *The Babylonian temple-tower and the altar of burnt offering* (JbL 39, 137—142).

De Groot, J., *Die Altäre des Salomonischen Tempelhofes* (BWAT N. F. 6: III u. 88. B., Kohlhammer. *M* 3.60): Im Vorhof des salomonischen Tempels standen wenigstens 2 Altäre, die aber mit den beiden Säulen, Tempelpylonen, nichts zu tun haben. Der zweite, größere (Ahaz-) Altar wird in Ez 43, 13—17 beschrieben. De G. sucht die Stelle zu verstehen. Ex 20 erlaubt eine beschränkte Anzahl von Altären im Heiligtum. Der Altar bedeutet Thron Jahwes, das Altarfeuer die Gegenwart Jahwes. Die Hörner an beiden Altären hatten apotropäische Bedeutung.

Dürr, L., *Ursprung und Bedeutung der Bundeslade* (BZThS 1, 17—32): Die Bundeslade entstand am Sinai, als Moses Jahwe bat, mit dem aufbrechenden Volke zu ziehen. Sie war Träger der göttlichen Gegenwart und zugleich Behälter der Gesetzestafeln, die nach altem orientalischen Brauche zu Füßen der Gottheit niedergelegt wurden. D. nützt alle Momente geschickt aus, welche die neueren Forschungen ergeben haben, und sucht mit ihnen die biblischen Angaben zu erklären, die als alte und zuverlässige Überlieferung gelten.

Torczyner, H., *Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels* (in Festschr. z. 50jähr. Best. der Hochschule f. Wiss. d. Judent.). — Auch gesondert (80. B. 1922, Philo-Verl.): Gegen Greßmann (s. BZ 16, 153). Nach T. verdankt die Bundeslade ihren Ursprung der vulkanischen Wolke bei der Sinaioffenbarung (vgl. Rb 32, 472 ff).

Haase, J., *Der siebenarmige Leuchter des alten Bundes, seine Geschichte und Symbolik* (32 mit Abb. München 1922, Asokthebu. *M* —.40).

Dussaud, R., *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (334. P. 1921, Leroux).

Kelso, J. A., *The water libation of the OT* (Exp. 8. S. 24, 226—240).

Fernández, A., *El herem bíblico* (Bb 5, 3—25): Aus der Grundbedeutung „absondern", „vorbehalten" entstand eine doppelte Anwendung auf Dinge, die Gott verabscheut oder die ihm angenehm sind. Die Bedeutung „zerstören" hat sich daraus entwickelt. Demzufolge bedeutet „herem" die unwiderrufliche Weihe einer Gott angenehmen Sache oder Ausrottung einer Person oder Sache, die Gott verabscheut und die zu Ehren Jahwes zerstört wird. Der Kriegsbann scheint gegenüber dem „herem" beim Opfer später zu sein.

Dumaine, H., O. S. B., *Le dimanche chrétien* (VII u. 128. Brüssel 1922, Soc. d'études rel.): Geht auch auf die Vorgeschichte im Orient ein. Nach P. D[horme], Rb 33, 456 f, ist zwischen dem babylonischen sapatum (= Anfang der zweiten Monatshälfte, 15. Tag) und dem biblischen Sabbat zu scheiden.

Elhorst, H. J., *Die deuteronomischen Jahresfeste* (ZatW N. F. 1 [42], 136—145): Das am Neumond des Abib (nicht: im Monat Abib) gefeierte Paschafest ist von Josias auf Grund des Urdeuteronomiums unter Ausschluß der übrigen Feste (Massot-, Wochen- und Hüttenfest) mit der Kultuszentralisation verordnet und die profane Schlachtung freigegeben worden. Der (†) Verfasser nimmt eine 2. Ausgabe des Dt an, welche die ausgeschlossenen, aber doch gefeierten Feste wieder einführte. Die Juden in Elephantine haben bis 419 das Massotfest entsprechend dem Ur Dt nicht gefeiert.

Bornhäuser, K., *Das ägyptische Passah und das Passah der Folgezeit* (Aus Schrift u. Geschichte, Festg. A. Schlatter 1922, 125—135).

Creten, J., *La Pâque des Samaritains* (Rb 31, 434—442): Beschreibt eine Paschafeier, wie sie nach dem Kriege stattfand.

Wood, I. F., *A Samaritan Passover Ms* (JbL 40, 159—161).

Morgenstern, J., *The origin of Massoth and the Massoth-festival* (AmJTh 21, 275—293): Das Fest war bestimmt, vor der neuen Ernte die Überbleibsel der alten Ernte zu vernichten.

Landersdorfer, S., O. S. B., *Studien zum biblischen Versöhnungstag* (Atl Abhandl. 10, 1: IV u. 90. Münster i. W., Aschendorff. *M* 2.90): Im Gegensatz zur kritischen Schule tritt L. für das hohe Alter des Versöhnungstages ein. Zum Beweis beruft er sich auf die alte Kleidung, welche der Hohepriester dabei trug, den uralten Brauch des Sündenbockes, der dem bösen Geiste Azazel (entstanden aus einem Bergnamen) überantwortet wurde, auf das Fehlen des Rauchopferaltars, der aber schon im salomonischen Tempel eine Stelle hatte, darauf, daß der Versöhnungstag als ehemaliger Neujahrstag noch eine ältere Datierung des Jahresanfangs voraussetzt, daß die beiden Versöhnungstage des Ezechiel aus ihm sich erst entwickelt haben. Die Schwierigkeit, daß Neh 8 f den Versöhnungstag nicht zu kennen scheint, löst L. dadurch, daß der Versöhnungstag erst in spätnachexilischer Zeit den Charakter eines allgemeinen Festes angenommen habe, während er von Anfang an bloß eine besondere Zeremonie der Priesterschaft gewesen sei (dabei scheint mir die Textlücke Neh 8, 13 nicht beachtet und verwertet zu sein). Die Schlußfolgerungen aus den Einzelresultaten führen zu einer vormosaischen Existenz des Versöhnungstages als Zeremonie der Priesterschaft. Die eingehende Untersuchung fördert das Studium der bedeutsamen Probleme, die mit dem Versöhnungstag zusammenhängen.

Grunwald, M., *Zur Vorgeschichte des Sukkothrituals und verwandter Kultformen* (Jahrb. f. jüd. Volksk. 25, 427—472).

Kittel, R., *Osirismysterien und Laubhüttenfest* (OrLz 27, 385—391): Hält für wahrscheinlich, daß das Laubhüttenfest einem altkanaanäischen Fruchtbarkeitsfest, das zugleich Baal-Adonis-Fest war, entsprach. Dabei spielten gewisse Riten des Osirisfestes eine Rolle. Im übrigen wendet sich K. gegen zu weit gehende Annahmen von Greßmann (s. oben S. 138).

Höpfl, H., O. S. B., *Das Chanukafest* (Bb 3, 165—179): Es hat keine Verbindung mit dem Sonnenwendfest, sondern ist bloß aus dem Feste der Tempelreinigung entstanden. Die Feier wurde nach dem Vorbild des Laubhüttenfestes gestaltet. Auch das Anzünden der Lichter stammt daher.

Wensinck, A. J., *The Semitic new year and the origin of eschatology* (Acta orientalia 1, 158—199).

Contenau, G., *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences* (RHR 1920, 316—332).

Chambers, O., *Biblical psychology* (302. Ld. 1920, Partridge. *s* 4.6).

Tooley, Sarah A., *Psychic phenomena in the OT* (87. Ld., Philpet. *s* 2.6).

Günzig, J., *Das jüdische Schrifttum über den Wert des Betens* (121. Hannover, Orient. Buchh.): Das 2. Kapitel schildert die Betensfreudigkeit der alten Hebräer und das Platzgreifen des Pessimismus in der letzten Periode des zweiten Tempels (S. 27—40).

Hauff, W. v., *Sexualpsychologisches im AT* (60. Bonn, Marcus. *M* 2.40).

Bruppacher, H., *Die Beurteilung der Armut im AT* (XII u. 119. Zürich, Seldwyla-Verl.): Beantwortet die Frage, wie die Armut auf die Israeliten wirkte. Sie wurde als Übel betrachtet auf verschiedene Motive hin. Als Ursachen nahm man eigene Schuld, Schicksal, Unrecht und göttliche Strafe an.

Köhler, L., *Der Tageslauf des Hebräers* (PrM 25, 233—242).

Maynard, J. A., *A survey of Hebrew education* (XX u. 65. Milwaukee. Morehouse. $ 1.50).

Swift, F. H., *Education in ancient Israel from the earliest times to 70 A. D.* (XII u. 134. Chicago 1919, Open Court Publ. Co.).

Frisch, E., *An historical survey of Jewish philanthropy* (XI u. 196. N. Y., Macmillan. $ 1.75): Erstreckt sich auf die älteste Zeit bis zur Gegenwart. Mit Bibliographie (nach AmJsemL 41, 71).

Peake, A. S., *Brotherhood in the OT.* The „John Clifford" Lecture for 1923 (12°. 180. Ld. 1923, Hodder. *s* 2.6): Behandelt die Beziehungen der Israeliten zum Nächsten, zu Familie, Stamm, Nation, zu den fremden Völkern, zur Menschheit (nach Rchscr 14, 322 f).

Fruhstorfer, K., *Drei Bestattungsarten in Israel* (Kath. Kz. 63, 67 f).

Epstein, L. M., *Legal conception of marriage in ancient Israel* (JqR 14, 269—274): Gegen Neubauer (s. BZ 16, 154) tritt E. für Kaufehe ein und lehnt die Deutung מהר = „Morgengabe" ab.

Tisset, P., *Contribution à l'histoire de la présomption de paternité. Étude de droit hébraïque et de droit romain* (VII u. 232. P. 1921, Imprimerie Lahure).

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* III: *Das antike Judentum* (VII u. 442. Tübingen 1921): S. BZ 16, 156.

Petrie, F., *Assyrian and Hittite society* (Ancient Egypt 1924, 18—28).

Gowen, H. H., *Were the Hebrews democratic?* (AthR 3, 137—140).

Tucker, S. T., *The evolution of the democratic ideal in the OT* (60. Toronto 1923, Ryerson Press. $ —.30).

Goetz, F., *Die sozialökonomische Verfassung im antiken Judäa nach der Thora und ihre Zukunft* (43. Kowno 1923, Selbstverl.).

Gillischewski, Eva, *Der Ausdruck* עם הָאָרֶץ *im AT* (ZatW 40, 137—142).

Landau, S., *Besitzverhältnisse an Grund und Boden im jüdischen Staate nach biblisch-talmudischen Quellen* (Diss. Erlangen 1923).

Schaeffer, H., *Hebrew tribal economy and the jubilee as illustrated in Semitic and Indo-European village communities* (VIII u. 198. Lp. 1922, Hinrichs. *M* 3.—): Eine sehr willkommene Ergänzung zum 11. Kap. von S.s Werk „Social legislation of the primitive Semites" (s. BZ 14, 275). Die Solidarität des Stammes in wirtschaftlichen Dingen kam in dem Gesetze über das Jubeljahr zum Ausdruck. S. verfolgt eingehend an der Hand der einzelnen Stellen im AT die Zusammenhänge und beleuchtet sie, wie sie im Laufe der Zeit sich neuen Verhältnissen (so der Siedlung an Stelle des Nomadenlebens) anpaßten, und zeigt die Analogien und Parallelen in der Entwicklung der semitischen und der indogermanischen Wirtschaft.

Sulzberger, M., *The status of labor in ancient Israel* (128. Piladelphia 1823, The Dropsie College): Vgl. dass. JqR N. S. 13, 245—302 397 459. Die „gerim", die unterworfenen Einwohner von Palästina, stellten die Arbeitskräfte in Israel dar. Dazu gehörten auch die Unterklassen, welche toschab und sakir genannt werden. Erstere bildeten sich aus den Einheimischen, soweit sie seßhaft waren, während die unverheirateten Männer lieber gegen Tagelohn dienen wollten. S. führt an und untersucht die gesetzlichen Bestimmungen, welche für sie gegeben waren. Auch die Ausdrücke jatom und almanah (Waise und Witwe) bezeichnen die zurückgebliebene Familie des ger. Darum werden die 3 Worte gerne gebraucht, um die Schutzbedürftigen zusammenzufassen; ger bedeutet im Laufe der Zeit „Fremder", „Arbeiter", „Proselyt" (seit 300 v. Chr. in der LXX), ezrah bedeutete den eingeborenen Ägypter, der sich Israel anschloß. Ein Stellenregister schließt die eingehende und sorgfältige Studie.

Abeles, A., *Der Bürge nach biblischem Recht* (MGWJ 66, Nr 10—12; 67, 35—53). — ***Ders.,*** *Bürge und Bürgschaft nach talmudischem Recht* (ebd. 67, 122—130 170—186 254—257).

Köster, A., *Schiffahrt und Handelsverkehr des östlichen Mittelmeeres im 3. u. 2. Jahrtausend v. Chr.* (Beihefte z. „Alten Orient" 1: 38 mit 4 Taf. Lp. Hinrichs. *M.* 1.50).

Gowen, H., *Hebrew trade and trade terms in OT times* (JSoR 6, 1—16).

Aptowitzer, V., *Observations on the criminal law of the Jews* (JqR N. S. 15, 55—119): Geht den Quellen nach, aus denen die Strafbestimmungen des jüdischen Gesetzes sich herleiten: Haggada, Halacha, semitisches Altertum, Tora usw.

Canney, M. A., *The goat-song* (ZatW N. F. 1 [42], 145—148): Auch im Hebräischen sind die Worte für „Bock“ und „Gerste“ desselben Stammes, wie im Griechischen τραγος sowohl „Bock“ als „Spelt“ bedeutet. Das „Haar“ verbindet die Gegenstände.

Perles, F., *Zur biblischen Fauna und Flora. Ein nachträglicher Beitrag zur Festnummer für J. Löw* (MGWJ 68, 160 ff): Zu ציים Ps 74, 14 (עמלצי ים), zu Ps 119, 103; 66, 15.

Löw, I., *Die Flora der Juden.* II. *Iridaceae-Papilionaceae* (Veröff. d. Alex. Kohut Memorial Foundation II: XII u. 532. Wien, Löwit).

Schoff, W. G., *Cinnamon, Cassia und Somaliland* (JAoS 40, 260—270).

Frankfort, H., *Studies in early pottery of the near east.* I. *Mesopotamia, Syria and Egypt and their earliest interrelations* (Occasional Papers Nr 6: Ld., R. anthrop. Institut).

Gowen, H. H., *The color terms of the OT* (AthR 3, 140—151).

Viedebantt, O., *Zur hebräischen, phönizischen und syrischen Gewichtskunde* (ZdPV 45, 1—21).

Pilcher, E. J., *Bronze weight from Petra* (PEF 1922, 71—73).

Raffaeli, S., *Two ancient Hebrew weights* (JPoS 1, 22—24).

Tolkowsky, S., *The measuring of the Moabites with the line* (JPoS 4, 118—121).

Striebe, Fr., jr., *Der jüdische Schekel. Ein Beitrag zur Münzkunde* (16. Brüx 1923, Selbstverl. *Kč* 2.—).

Pilcher, E. J., *Portable sun-dial from Gezer* (PEF 1923, 85—89).

Kelso, J. L., *The Hebrew tabernacle as a work of architecture* (Bs 79, 62—71): Hält das Bundeszelt architektonisch und symbolisch für bewundernswert.

Kalt, E., *Israelitische Kleinkunst* (Görres-Ges. z. Pflege d. Wiss. im kath. Deutschland 1921, 3. Vereinsschrift 18—27).

Galling, K., *Die Beleuchtungsgeräte im israelitisch-jüdischen Kulturgebiet* (ZdPV 46, 1—50 mit Taf. I—IV): Zweiter Teil einer Jenaer Dissertation (1921). Verbreitet sich eingehendst über Form, Entwicklung und Verwendung der Lampen und fügt ein sorgfältiges Register aller verwerteten Fundgegenstände bei.

Junker, H., *Der nubische Ursprung der sogenannten Tell el-Jahudîye-Vasen.* Mit 1 Bl. Zeichnungen (Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-histor. Kl. Sitzungsber. 198, 3: VIII u. 136. Wien 1921, Hölder).

Idelson, A. Z., *Hebrew music, with special reference to the musical intonations in the recital of the Pentateuch* (JPoS 1, 80—94): Mit Noten (nach OrLz 27, 109).

2. *Ausgrabungen* (Jerusalem, Palästina, Syrien, Ägypten, Babylonien).

Abel, F. M., *Quelques monuments mégalithiques de Palestine.* Mit 4 Taf. (Rb 31, 590—602).

Bliss, F. J., *Recent excavations in Jerusalem* (AmJsemL 38, 221—224).

Dalman, G., *Die Ausgrabungen von Raymond Weill in der Davidsstadt* (ZdPV 45, 22—30).

Δαρδανίδης, Α., Ἡ πόλις Δαυὶδ καὶ αἱ ἀνασκαφαί 1913—1914 (Νέα Σιών 14, 267—274 446—458).

Fitzgerald, G. M., *The City of David and the excavations of 1913—1914* (PEF 1922, 8—22).

Greßmann, H., *Ausgrabungen der Davidsstadt* (ZatW N. F. 1 [42], 158 f): Vom PEF und dem Daily Telegraph unter Leitung von R. A. S. Macalister mit Duncan veranstaltet. Nach Daily Telegraph vom 24. Februar 1923 ist eine jebusitische Doppelmauer (nicht jünger als 2000 v. Chr.) mit darüber verlaufender Mauer und dem Turm Millo festgestellt.

Macalister, R. A. S., *Second quarterly report on the excavation of the eastern hill of Jerusalem* (PEF 56, Nr 1—3).

Masterman, E. W. G., *The Ophel hill* (PEF 55, 37—45).

Dalton, G., *The exploration of En-Rogel or Job's well* (PEF 55, 165—173).

Albright, W. F., *Our excavation at Tell el-Ful* (Bull. of the Am. Schools of or. Res. 6 [1922 Mai], 7 f).

Albright, W. F., *The Danish excavations at Shilo* (Bull. of the Am. Schools of or. Res. 9 [1923 Febr.], 10 f).

Mallon, A., S. J., *Les fouilles d' Ascalon* (Bb 2, 507—509). — *Fouilles de Galilée* (ebd. 510): Über die Ausgrabungen in Hammam zu Tiberias (Synagogenreste und siebenarmiger Leuchter). Ausgrabungen in Beisan werden eingeleitet.

Albright, W. F., *The excavation at Ascalon* (Bull. of. Am. Schools of or. Res. 6 [1922 Mai], 11—18).

The Fund's *excavation of Askalon* (PEF 1921, 12—16). — *The excavation of Askalon 1920—1921* (ebd. 73—75).

Phythian-Adams, W. J., *History of Askalon* (PEF 1921, 76—90).

Garstang, J., and **W. J. Phythian-Adams,** *Askalon reports* (PEF 1921, 162-169).

Garstang, J., *The excavation at Askalon* (PEF 1922, 112—119).

Phythian-Adams, W. J., *Report on the stratification of Askalon* (PEF 1923, 60—84).

Garstang, J., *Askalon* (PEF 56, 24—35).

Garstang, J., *The walls of Gaza* (PEF 1920, 156 f).

Phythian-Adams, W. J., *Reports on soundings at Gaza* (PEF 1923, 11—30). — *The problem of „deserted" Gaza* (ebd. 30—36).

Harvard excavations *at Samaria 1908—1910.* By G. A. Reisner, C. S. Fisher, D. G. Lyon. I. Text, II. Plans and Plates (Harvard Semitic Series I: fol. XXXI u. 417; XLII, 16 u. 90. Cambridge, Harvard Univ. Press).

Ovenden, G. J. H., *Notes on the excavations at Beisan* (PEF 1923 Jan.).

S., E., *Die neuesten Ausgrabungen in Besan* (Hl. Land 66, 108—110).

Baalbek. *Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den J. 1898 bis 1905.* Hrsg. von T. Wiegand. II. Bd von D. Krencker, T. v. Lüpke, H. Winnefeld, O. Puchstein, B. Schulz, mit 201 Textabb. und 69 Taf. (2°. XIV u. 151. B. 1923, De Gryter. *M* 70.—): S. BZ 16, 157.

Mallon, A., S. J., *De antiquitatibus in urbe Biblo recens inventis* (VD 4, 60—62): In der Stadt Gebail bezeugen Funde, die seit 1922 in Gräbern gemacht wurden, vom Verkehr Ägyptens mit dieser Stadt in der 12. Dynastie.

Vincent, L. H., *Le nouvel hypogée de Byblos et l' hypogée royal de Gézer* (Rb 32, 552—574; 33, 161—185): Von der Grabhöhle eines Fürsten von Byblos aus bestimmt und datiert V. die königliche Grabhöhle, welche die Ausgrabungen in Gezer zum Teil aufgedeckt haben, und zieht Vergleiche mit den kanaanitischen und israelitischen Kriegsgräbern und ihrer Lage in Jerusalem. Zeichnungen und Tafeln begleiten den Text. — Vgl. dazu Greßmann in ZatW N. F. 1, 351.

Virolleaud, C., *Découverte à Byblos d'un hypogée de la douzième dynastie égyptienne* (Syria 3 [1922], 273—297).

Petrie, W. M. F., *Ten years' digging in Egypt (1881—1891)* (16°. 182. Ld. 1923, Rel. Tract. Soc.).

Mercer, S. A. B., *Tutankhamen and Egyptology.* With illustrations by O. E. Watson (Biblical and Oriental Series: 12°. XIII u. 100. Ld. 1923, Mowbray): Bei dem großen Interesse, das die Entdeckung des unberührten Grabes des Tut-anh-amun fand, ist es begreiflich, daß M. rasch eine kleine Einführung auf den Markt werfen wollte, um weitere Kreise in den Stand zu setzen, die Ausgrabungen und ihre Bedeutung zu verfolgen. Dazu dient

das schön ausgestattete Büchlein mit seinen praktischen Auszügen aus den Ergebnissen der Ägyptologie.

Carter, H., und A. C. Mace, *Tut-ench-Amun. Ein ägyptisches Königsgrab. Entdeckt von Earl of Carnarvon (†) und H. Carter.* Mit einem Beitrag: *Ägypten vor Tut-ench-Amun* von G. Steindorff, 103 Abb., 1 Karte und 1 Grabskizze. 3. Aufl. (260. Lp., Brockhaus. Geb. *M* 11.—).

Hall, H. R., *Ur and Eridu, the Brit. Mus. excavations of 1919* (The Journ. of Egyptian Archaeol. 9, 177—195).

Woolley, C. L., *The excavation at Ur of Chaldaea* (The Antiquaries Journal 21, 311 ff).

Andrae, W., *Der Sin-Tempel in Ur* (OrLz 27, 441—445).

Cruveilhier, *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse* (16⁰. IX u. 154. P. 1921, Geuthner).

3. *Inschriften* (allg., ägypt., arab., aram., kanaanäisch, hebräisch, hettit., moab., nabat., phöniz.).

Weißbach, F. H., *Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr el-Kelb* (Wissensch. Veröff. d. Deutsch-türk. Denkmalschutz-Kommandos, hrsg. von T. Wiegand, Heft 6: 4⁰. VI n. 56 mit 16 Abb. i. T. u. 14 Taf. B. 1922, De Gruyter): Zu den neueren Inschriften hat auch das britische Expeditionskorps seine Inschrift gesetzt (vgl. Luckenbill in AJsemL 39, 295) (nach OrLz 27, 645 ff).

Corpus *inscriptionum semiticarum.* P. IV, T. 2, Fasc. 3 4 (4⁰. P. 1922, Klincksieck).

Sayce, A. H., *Unpublished Hebrew, Aramaic and Babylonian inscriptions from Egypt, Jerusalem and Carcemish* (The Journ. of Eg. Arch. 10, 16—17).

Raffaeli, S., *A recently discovered Samaritan charm* (JPoS 1, 143 f): Mit samaritanischer und griechischer Inschrift (nach OrLz 27, 109).

Rhodokanakis, N., *Die Sarkophaginschrift von Gizeh* (ZSem 2, 113 bis 133): Schon 1884 von Golenischeff herausgegeben. Text, Übersetzung, wirtschaftsgeschichtlicher Rahmen, Charakter und Zeit (3. Jahrh. v. Chr.), Kommentar zu dieser Inschrift eines Südarabers, der ägyptischer Priester wurde.

Glaser, E., *Altjemenische Studien.* Nach dem Tode des Verf. hrsg. von O. Weber. Heft 1: *Die neuen Pariser Inschriften (Derenbourg, Nouveaux textes Yéménites inédits Raao V 4).* Heft 2: *Die Vertragsinschrift ʿAlhân Nahfân's* (4⁰. 4 u. 119. Lp. 1923, Hinrichs. *M* 7.50).

Giron, N., *Fragments de papyrus araméens provenant de Memphis* (Jas 11. S. 18 [1921 Juli-Sept.], 56—64).

Cowley, A., *Aramaic papyri of the fifth century B. C.* Ed. with transl. and notes (XXXII u. 319. Oxford 1923, Clarendon Press).

Van Hoonacker, A., *A propos d'une nouvelle édition des papyrus araméens* (Muséon 36, 67—82).

Sprengling, M., *The Aramaic papyri of Elephantine in English* (AmJTh 21, 411—452; 22, 349—375): Übersetzung und Erläuterung.

Bruston, C., *Les plus vieilles inscriptions cananéennes* (Rev. arch. 14, 49—80).

Bernheimer, C., *Palaeographia hebraica* (XX u. 423 mit 30 Taf. Florenz, Olschki. *L* 500.—).

Grimme, H., *Althebräische Inschriften vom Sinai. Alphabet, Textliches, Sprachliches mit Folgerungen* (4⁰. 99 mit 23 Taf. Hannover 1923, Lafaire. *M* 12.—): Das Interesse an den Sinai-Inschriften, das der Weltkrieg neu geweckt hat (vgl. BZ 15, 269), ist noch immer rege. Dem kommt G.s prächtig ausgestattete Schrift entgegen, die das Material, das bei Lösung der Frage beigezogen werden muß, so vollständig wie sonst nirgends darbietet. Das Ziel, das sich G. stellt, klingt bescheiden: von den altsinaitischen Schriftdenkmälern einiges mehr zu erschließen, als bisher gelungen

war. Eine kritische Geschichte der Lesungsversuche, bei der auch Eislers Versuch gerechte Würdigung findet, leitet ihn zu seinen eigenen Bemühungen um den Sinn der rätselhaften Inschriften über. G. sieht darin eine Schrift, deren Zeichen aus dem Hieratischen ungefähr um 1500 v. Chr. als Privat- und Geheimschrift gebildet und um die gleiche Zeit in den Inschriften verwendet wurden. Die altsemitische Schrift ist ein Ableger der sinaitischen. In eindringender Untersuchung stellt G. den Sinn der Inschriften fest mit dem Zugeständnis, daß noch bedeutende Unsicherheiten bleiben. Hat schon Eisler ziemlich abenteuerlich anmutende Dinge herausgelesen, so geht G. noch darüber hinaus. In vormosaischer Zeit verehrten die Israeliten den ägyptischen Gott Sapdu, dem neben Hathor das Sinaiheiligtum mit den Inschriften geweiht war, = שַׁדַּי. Dieser ist identisch mit יהו, der in den Inschriften gefunden wird. Über diesem יהו gründete dann Moses den יהוה-Kult. Das Felsplateau mit dem Hathor-Tempel auf Serabit el-kadem ist der Sinai, weil dieser Name in den Inschriften wohl fünfmal vorkommt. Auf festerem Boden steht G., wenn er die Möglichkeit der Gesetzestafeln durch diese Inschriftentafeln gut stützen zu können glaubt. Wenn dann schließlich sogar Moses = Manasses = Hatšepsu-Sohn aus den Inschriften zu uns redet, so erzielt G. dieses unerwartete Resultat auf dem Wege von geistreichen Schlußfolgerungen, die nicht schlechter begründet sind als solche, wie wir sie von den modernen Religionshistorikern und Bibelkritikern durchaus gewohnt sind; leider sind sie wohl auch nicht besser begründet, weil das Material keine allzu feste Grundlage bietet. Es nimmt dem Vertreter dieser sensationellen Entdeckung nicht das ganze Gewicht der Verantwortung ab, wenn er die insinuierende Begründung dieser Ansicht mit der unerwarteten Wendung schließt: zu entscheiden: beide, der biblische Moses und der Hatšepsu-Sohn, seien eine und dieselbe Person, davon müsse noch Abstand genommen werden. Trotz aller Vorbehalte gegenüber den sensationellen Ergebnissen G.s bleibt von unschätzbarem Werte die mustergültige Veröffentlichung des inschriftlichen Materials. — Dazu ***Landersdorfer, S.,*** O. S. B., *Sinai* (Gelbe Hefte, 1. Jahrg. [1925], 2, 650—657): Trotz des „geradezu verblüffenden“ Resultats glaubt L. nicht umhin zu können, G. in der Hauptsache beizustimmen; eine Nachprüfung an Ort und Stelle sei notwendig.

Völter, D., *Die althebräischen Inschriften vom Sinai und ihre historische Bedeutung* (56. Lp., Hinrichs. *M* 1.80): Bestätigt, ergänzt und ändert Grimmes Vorschläge (s. oben) zur Lesung der Sinai-Inschriften. Die Zeit der Schrifterfindung sucht er unter der Hyksosherrschaft. Außer den einzelnen Versuchen, die Lesung der Zeichen zu sichern, welche den Hauptinhalt und den überwiegenden Wert der Arbeit V.s ausmachen, bemüht er sich auch, die geschichtlichen Folgerungen herauszustellen, die sich ergeben. V. weicht auch hier von Grimme nicht viel ab, nur geht er von der Voraussetzung aus, daß es keinen eigentlichen Auszug gebe, sondern nur eine friedliche Verpflanzung der Hebräer von Gosen in den Minendistrikt von Serabit el-kadem. Moses' Religionsgründung sei eine legendenhafte Weiterbildung, die allerdings auch nach V. an die in den Inschriften gegebenen Daten anknüpfte.

Völter, D., *Zu den althebräischen Inschriften vom Sinai, speziell zu der Inschrift Nr 349* (NthT 13, 21—59): Gegen Eisler (s. BZ 15, 269), dem er zugesteht, einzelnes ohne Zweifel ganz oder beinahe richtig gelesen zu haben, und für Grimme (s. oben), der die These V.s: Jahwe = äg. Sopd inschriftlich glaubte bestätigen zu können. Begreiflicherweise nimmt V. die These G.s nur soweit an, als sie seiner mythisierenden Auffassung über die Person des Moses nicht widerspricht.

Schneider, H., *Die neuentdeckte Sinaischrift* (OrLz 24, 241—246): Bezweifelt die bisherigen Lesungen und vermutet Herkunft von den Philistern.

Lambert, M., *L'inscription de Guézer et les chiffres hébreux* (REj 77, 64—66): Erklärt neuerdings die von Macalister 1908 gefundene Kalenderinschrift (s. BZ 7, 391).

Vincent, L. H., *La date des épigraphes d' 'Arâq el-Émîr* (JPoS 3, 55—68): Gehören dem 3. Jahrh. v. Chr. an (nach OrLz 27, 749).

Lietzmann, H., *Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudijeh* (ZntW 22, 280—286).

Petrie, W. M. F., *The status of the Jews in Egypt* (Ld. 1922, Allen. *s* 1.-). — Dazu **Loewe, H.,** *The Petrie-Hirschfeld papyri* (JthSt 24, 126 bis 141): Petrie fand sie bei den Ausgrabungen an der Stelle des Onias-Tempels; Hirschfeld behandelte sie im Jewish Guardian vom 9. Juni 1923. L. zitiert Hirschfelds Bemerkungen und seinen festgestellten Text. Er hält den Nashpapyrus (1. Jahrh. n. Chr.) für etwas älter. Es sind Fragmente von Piutim, welche für das Pfingstfest gehörten. — **Vaccari, A.,** *Papyri hebraicae* (VD 3, 283—286). — **Neppi Modona, A.,** *Antichissimi papiri ebraici rinvenuti recentemente a Osirinco* (Aegyptos 4, 31—37). — **Ders.,** *Ancora sui papiri ebraici di Osirinco Petrie-Hirschfeld* (ebd. 125—131).

Raffaeli, S., *Classification of Jewish coins* (JPoS 1, 202—208).

Raffaeli, S., *The epigraphy of Jewish coinage* (PEF 1922 Okt.): Die Verschiedenheiten der Schreibung von den Makkabäern bis Bar Kochba beruhen auf Laune und Willkür der Graveure (nach OrLz 27, 232).

Pilcher, E., J., *Signet of Hananiah* (PEF 1923, 94—97).

Forrer, E., *Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches* (ZdmG 76, 174—269).

Frank, C., *Die sog. hettitischen Hieroglypheninschriften* (86. Lp. 1923, Brockhaus. *M* 4.—).

Frank, C., *Studien zu den „hettitischen" Hieroglypheninschriften.* Heft 1 (15. B., Curtius).

Andrae, W., *Hettitische Inschriften auf Bleistreifen aus Assur mitgeteilt.* Mit 2 Abb. im Text u. 8 Taf. (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. E. Inschriften 6: fol. 12 u. 8 Taf. Lp., Hinrichs).

Vaccari, A., *De inscriptione Mesae regis Moab* (VD 2, 274—278 309—313 341—345).

Clermont-Ganneau, C., *Inscription nabatéenne de Tell el-Kebir* (RHR 80 [1919], 1—29): S. BZ 16, 159.

Pilcher, E. J., *Philistine coin from Lachish* (PEF 53, 134—141).

Praetorius, F., *Zu phönizischen Inschriften* (ZSem 2, 11—13).

Dussaud, B., *Les inscriptions phéniciens du tombeau d' Aḥiram, roi de Byblos* (Syria 5, 135—137): Zur Lesung Dussauds vgl. ZatW N. F. 1, 349, wo ein anderer Übersetzungsversuch G. Hoffmanns und eine kritische Sichtung der Vorschläge beider Gelehrten durch Greßmann geboten wird.

Pilcher, E. J., *Neo-Babylonian signet with Phoenician inscription* (PEF 53, 16—19).

Vgl. Scheftelowitz (S. 114).

f) Auslegung, Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. Literatur über mehrere Teile des AT.

Albright, W. F., *The earliest forms of Hebrew verse* (JPoS 2, 69—86): Vergleicht Idc 5 und Davids Klage über Jonatan mit altbabylonischen und ägyptischen Texten (nach OrLz 27, 110). — *Some additional notes on the Song of Deborah* (ebd. 284 f).

Aptowitzer, V., נקה *dans Exode, XXXIV, 7* et *Jérémie, XXX, 11* (REj 77, 61—63): Ergänzung zu M. Lambert (ebd. 70, 89 f), der das Wort als „vernichten" erklärte.

La Sainte Bible. *Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introduction et notes.* II 1: *Josué-Juges 1 bis 20, 9* (4°. 80. P. 1923, Soc. bibl.).

Blunt, A. W. F., *Israel before Christ* (143. N.Y., Oxford Univ. Press. $ 1.—).

Buzy, D., *Les symboles de l'AT* (12°. VI u. 423. P. 1923, Gabalda).

Dimmler, E., *Die fünf Bücher Mosis. Übers., eingel. u. erkl.* 2 Bde (16°. 403; 377. München-Gladbach 1922, Volksvereinsverl.). — *Josue, Richter, Ruth* (16°. 194. Ebd.). — *Paralipomena* (16°. 314. Ebd.). — *Die Psalmen* (16°. 295. Ebd.). — *Tobias, Judith, Esther, Machabäer* (16°. 360. Ebd.).

Discipulus. *Prophecy and its fulfilment or what saith the Scripture. An exposition of Bible prophecies concerning the covenant people, the „latter days" and the second advent* (202. Ld. 1923, Covenant Publ. Co. *s* 6.6).

Döller, J., *Das AT im Lichte neuerer Funde* (18. Wien 1923, Holzhausen): Rektoratsrede vom 29. Oktober 1923.

Ehrenstein, T., *Das AT im Bilde.* Ein ill. Werk mit 1850 Abb. nach altchristlichen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Kunstwerken. Lief. 1—12 (2°. IX u. 944. Wien 1923, Kende. à *M* 8.—).

Ellicott, C. J., *Bible commentary for Bible students,* by various writers. 8 Bde (4°. Ld. 1923, Marshall. *s* 63.—).

Fiebig, *Jüdische Herrschaft auf Erden* (D. Geisteskampf d. Gegenw. 60, 207—209): Prüft die Bibelstellen nach, auf Grund deren die Ernsten Bibelforscher für 1925 das messianische Reich, aufgerichtet durch Abraham, Isaak und Jakob, erhoffen (Lv 25, 1—12, Jer 25, 11, 2 Chr 36, 17—21, Hebr 11, Ps 45, 16, Is 32, 1, Mt 8, 11).

Foschiani, E., *De gigantibus in libris sacris* (VD 3, 340—343).

Goldschmidt, L., I. *Das Fünfbuch Moses. Übertr. aus dem Urtext unter Berücksichtigung der rabbinischen Exegese.* II. *Die ersten Propheten* (4°. 201; 175. B. 1922/3, Reiß).

Hadžega, J., *Exegetische Untersuchungen* [russisch] (90. Užgerod 1923, Unia): Mehr praktisch als wissenschaftlich angelegt. H. behandelt die Texte, welche im Streite zwischen den Katholiken und Schismatikern eine Rolle spielen (nach Bb 5, 208 ff).

Haupt, P., *Philological studies* (Am. Journ. of Philol. 1924, 47—63): Über Job 36, 27 f, den Posaunenschall beim Falle Jerichos (= Donner beim Erdbeben), über „das Wort, das Isaias sah" (nach dem keilschriftlichen Epos Sa-gimir dadmê ließ der Gott „Isu" ihn im Traume die Zeilen eines Gedichtes sehen) (nach Exp 9. S. 2, 371).

Jahnow, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (36. Beih. z. ZatW: VIII u. 272. Gießen 1923, Töpelmann. *M* 9.—): Dient der Erforschung der literarischen Gattungen im AT, welche Gunkel besonders gepflegt hat. Ihm ist die Schrift auch gewidmet. Auch Baumgartner hat einen besonderen Anteil an der Arbeit genommen, da sie seine Forschungen (s. BZ 19, 285) auf einer erweiterten Grundlage fortführt. Die Verf. geht aber bis auf die Entwicklung der Trauergebräuche überhaupt und bei den verschiedenen Völkern zurück (S. 1—90), um daran die Behandlung dieses einzelnen Trauergebrauches, des Leichenliedes, zu reihen. J. beschreibt das Leichenlied nach Versmaß und Typen, in der Form der Göttertotenklage, von der sie einige Hindeutungen im AT findet (besonders gilt die Jephte-Tochter als ursprüngliche Vegetationsgöttin), vor allem in der Form der privaten Totenklage, die sich vielfach im AT findet teils in wirklichem Sinne, teils in übertragenem Sinn. Allmählich löste sich die stilistische Form auf (bei Ezechiel), und auch der Inhalt wurde umgebogen (auch in Is 53 findet J. ein solches umgebogenes Leichenlied auf die Idealgestalt des Knechtes Jahwes). Alle diese Stücke werden exegetisch durchgearbeitet und mit reichen Verweisen auf folkloristische Parallelen ausgestattet. Gerade in letzterem möchte ich den Hauptwert des eingehenden Werkes sehen.

Luzzi, G., *La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata: La legge, Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio* con 3 carte geografiche e 25 tavole fuori testo. — *I Salmi* con una introduzione e con 7 tavole (XXXV u. 611; 397. Florenz 1921/3, Sansoni).

Modersohn, E., *Die Frauen des AT.* 3. Aufl. (339. Neumünster 1921, Ihloff).

Montefiore, C. G., *The OT and after* (610. Ld. 1923, Macmillan. *s* 6.7).

Noyes, C., *The genius of Israel. A reading of Hebrew Scripture prior to the exile* (VIII u. 452. Boston, Houghton Mifflin Co. $ 5.—).

Pelt, J.-B., *Histoire de l' AT.* 7. éd,. revue et corrigée. 2 Bde (12°. LXXV u. 369; IX u. 489. P. 1922, Gabalda).

Radin, M., *Teknonymy in the OT* (HthR 15, 293—297): Die Frage, „welches ist sein Name und der Name seines Sohnes?" ist die Frage nach dem persönlichen Namen und dem Zunamen, der bei den Arabern und hier Prv 30, 4 die Nennung des Sohnes einschloß. Gn 9, 18 22; 11, 29; 30, 19; 34, 6; 22, 21, Jos 15, 13; 17, 1, 1 Chr 2, 21—23, 1 Sm 14, 51 werden ebenso erklärt.

Rahlwes, F., *Die Bücher der Bibel.* Hrsg. mit Zeichnungen von E. M. Lilien. Bd 1, 6, 7 (4°. B. 1923, Harz).

Rießler, P., *Die heilige Schrift des Alten Bundes. Nach dem Grundtext übersetzt.* 2. Bd: *Weisheit, Psalmen, Propheten* (1168. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag [Wiesbaden, Rauch]. Geb. *M* 18.—): Der 1. Bd sollte vor Weihnachten 1924 erscheinen. Das Hauptgewicht legt R. auf die Übersetzung, die infolge des wohlgepflegten Stiles sich gut liest und möglichst auch die dichterische Form nachzubilden sich bestrebt, und auf die Herstellung eines Textes, die eine solche Übersetzung zu stützen vermag. R.s Art, den Text zu behandeln, ist besonders zu ersehen aus seiner Behandlung der Kleinen Propheten (1911; s. BZ 9, 331) und aus vielen Bearbeitungen von schwierigen Texten. Im übrigen gibt er in einer sehr gedrängten Form in den Anmerkungen Rechenschaft von seiner Auffassung. Wegen der ungemeinen Knappheit ist es allerdings nicht sofort für jeden Leser klar, zu welchem Worte die Lesart des 𝔐𝔗 und der Vulg. gehört. Der Septuaginta mißt er auch in dieser Übersetzung einen großen Wert bei. Deshalb gibt er auch Ps 151 wenigstens noch als „Anhang". Bei Prv 31, 10 ff gelingt es ihm, das Alphabetakrostichon auch in der Übersetzung nachzuahmen. Beim Ct gibt er die von ihm angenommene Rollenverteilung in den Anmerkungen. Auch kurze sachliche Erläuterungen begleiten die schwieriger zu verstehenden Stellen, und aus der Einleitung fügt R. Bemerkungen bei, die ein Licht auf das Ganze der Hl. Schrift und ihre Geschichte werfen. R. kommt dem Ruf nach einer deutschen atl Bibel, der schon so oft laut geworden ist, entgegen, und die Übersetzung, wie sie hier geboten wird, ist wohl geeignet, ein Bild von dem schönen Gehalt des AT dem Leser zu vermitteln.

Schlögl, N., *Die heiligen Schriften des Alten Bundes. Aus dem kritisch wiederhergestellten hebräischen Urtext übers. u. kurz erl.* II. *Das Buch von beiden Reichen (1 Schemuel 8—31, 2 Schemuel, 1 und 2 Könige), Das Buch der Chronik (1 und 2 Chr, Esra 1—6, Nehemia 1—13, Esra 7—10), Tobija, Jehudit, Ester, Erstes und Zweites Buch der Maqqabäer.* Mit einer Doppeltafel: Der Tempel nach Jechesqel (XVI u. 607. Wien 1922, Burgverlag): S. BZ 16, 161. — Dazu *Glossen zu Schlögls Übersetzung der atl Bibel* (Kath. Kz [Salzburg] 62 Nr 3). — *Bemerkungen zu Schlögls 2. Band: Die heiligen Schriften des Alten Bundes* (ebd. Nr 28).

Die Heilige Schrift *des AT* in Verbindung mit Budde usw. übersetzt von E. Kautzsch. 4., umgearb. Aufl., hrsg. von A. Bertholet. 10.—20. Lief. (I. Bd: 865—1000; II. Bd: 864. Tübingen 1922/3, Mohr): Vgl. BZ 16, 161, wo das Neue dieser Auflage bereits hervorgehoben wurde. Trotz aller Schwierigkeiten der Zeit, in der das Werk gedruckt werden mußte, ist

die angekündigte Frist für die Neubearbeitung eingehalten worden. Auch in den hier zusammengefaßten Lieferungen ist vieles geändert worden. Wenn auch grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der protestantischen Auffassung der Exegese natürlich sind, so muß man doch anerkennen, daß der Leser „tunlichst genau erfahren kann, was wirklich dasteht", was davon „mit Sicherheit übersetzt werden kann, und was nicht" (I. Bd III). Trotz allem kann der neue Herausgeber versichern, daß er damit Ernst machte, dem Werke seinen Charakter einer gesunden Objektivität zu erhalten und zu befestigen. Die neuen Ausgrabungen in Susa ermöglichten es, Est mit einem Plan des Königspalastes auszustatten (II 446). Auch die Beilagen, welche bieten, was der Bibelforscher immer zur Hand haben soll, Maße und Gewichte, Zeitrechnung, sind neu überarbeitet, ebenso die synchronistische Geschichte des alten Orients. Besondere Sorgfalt ist wieder dem Register zugewendet worden, welches sowohl dem Fachgelehrten wie dem Praktiker rasch das reichhaltige Material erschließt, das in diesen zwei Bänden von gründlichen Bearbeitern der einzelnen Bücher des AT aufgespeichert ist.

Die Schriften *des AT in Auswahl* usw. [s. BZ 16, 161 f]. 1. Abt. *Die Sagen des AT.* 1. Bd: *Die Urgeschichte und die Patriarchen (Das erste Buch Mosis). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen* von H. Gunkel. Mit Namen- und Sachregister. 2., unveränderte Aufl. (X u. 310. Göttingen 1921, Vandenhoeck. *M* 6.–). — 2. Bd: *Die Anfänge Israels (von 2 Mosis bis Richter und Ruth).* Von H. Greßmann. 2., verb. Aufl. Mit Register und einer Doppelkarte (284 u. 12. Ebd. 1922. *M* 6.—). — 2. Abt. *Prophetismus und Gesetzgebung.* 2. Bd: *Die großen Propheten übersetzt und erklärt* von H. Schmidt. Mit Einleitungen versehen von H. Gunkel. Mit Namen- und Sachregister. 2., verm. u. verb. Aufl. (XXX u. 498. Ebd. 1923. *M* 10.60): Der 1. Bd dieser 2. Abteilung (mit einem kleinen Unterschied im Titel) konnte schon BZ 16, 161 f angezeigt werden. S. hat fünf Jahre auf die Neubearbeitung verwendet und im Umfang, in der Stilistik und auch in sachlichen Einzelheiten viel geändert und verbessert. In der Hauptsache konnte der Text der Übersetzung und der Erklärung unverändert bleiben. Das gilt auch von den drei umfangreichen Einleitungen von H. Gunkel. Die Mehrung des Umfanges macht sich auch im Register fühlbar, das von 18 auf 24 Seiten angewachsen ist. — 3. Bd: *Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil. Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen* von M. Haller. Mit Namen- und Sachregister. 2., verm. u. verb. Aufl. (24 u. 363. Ebd. 1925. *M* 8.—): Dieser Teil hat verhältnismäßig am meisten an Umfang zugenommen. Auch sonst hat H. im einzelnen gebessert und geändert, wie es der Fortschritt der Forschung ihm zu fordern schien. Hier bringt er den sog. Deuterojesaja unter mit den Liedern vom Knechte Jahwes (= der Prophet selbst), die nachexilischen Propheten, den Priesterkodex als Gesetz des Esra, einzelne Kapitel aus Is, dann vor allem Dn und Est. Die Chr kann er hier nur einreihen als Beleg für die Geschichtsauffassung, die sich in diesen Zeiten geltend machte. Wie wenig dieser Gesichtspunkt in solchem Zusammenhang erwartet wird, verrät der Setzer der Seitenüberschrift von S. 339 ff, der aus Davids letztem Reichstag einen letzten Reichstag Daniels machte. Doch ist das nicht ein besonderer Mangel der Bearbeitung, sondern eine Folge der kritischen Methode, abgeschlossene Bücher und Buchsammlungen in die vermutete geschichtliche Reihenfolge aufzuteilen. — Damit ist die 1921 begonnene 2. Auflage des großen Werkes „Die Schriften des AT in Auswahl" abgeschlossen. Außer den zwei hier kurz gewürdigten Bänden sind schon früher besprochen worden 2. Abt. 1. Bd (s. BZ 16, 161. Preis *M* 7.50), 3. Abt. 1. Bd (s. BZ 16, 162. Preis *M* 6.—)

und 2. Bd (s. BZ 16, 162. Preis *M* 5.60). Mit den mir bloß dem Titel nach bekannt gewordenen, im Anfange genannten 2 Bden, von denen der eine unverändert geblieben ist, haben wir nunmehr wieder ein siebenbändiges Bibelwerk vor uns, das eine eigene Richtung in der protestantischen Exegese in unermüdlicher Arbeit geschaffen hat.

Schulz, A., *Von Sions Liedern. Ausgewählte Dichtungen des AT übersetzt und kurz erläutert* (116. Mainz 1923, Matthias Grünewald-Verlag [Wiesbaden, Rauch]. *M* 3.60): Eine kurze Einleitung unterrichtet über die Grundlagen und die Geschichte der atl Dichtkunst. Ein eigentliches Metrum gilt S. nicht als erwiesen. Die Auswahl erstrekt sich auf das ganze AT. Nur 3 Lieder sind dem Psalter entnommen. Die Stücke werden in schöner, gehobener Sprache dargeboten und trotz der Freiheit in der Gestaltung sorgfältig dem Urtexte angepaßt. Anmerkungen rechtfertigen des Verf.s Textänderung vor den Fachgenossen und geben den Einzelliedern ihre Stellung in der hebräischen Dichtkunst.

Schuster, J., und **Holzammer, J. B.,** *Handbuch zur biblischen Geschichte.* Für den Unterricht in Kirche und Schule sowie zur Selbstbelehrung. 8., neubearb. Aufl. von J. Selbst, E. Kalt und J. Schäfer. 1. Bd: *Das AT.* Bearb. von J. Selbst und E. Kalt. Mit 102 Bildern im Text und auf Taf. und 2 Karten (XVI u. 874. Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 22.—): S. BZ 8, 316. Der neue Bearbeiter hat der Gefahr, das Werk ins Uferlose zu vergrößern, mit Geschick Einhalt getan. Dabei hat er die wesentliche Verkürzung des Umfangs durch Mittel erreicht, welche das wertvolle Material unangetastet ließen. Wo die Darstellung weitschweifig war, hat er zusammengezogen. Überflüssige und nicht schlagkräftige Polemik hat er eingeschränkt. Durch Umstellungen ist eine bessere Gliederung angestrebt worden. Auch sachliche Verbesserungen hat er angebracht, wo neuere Ergebnisse es zu fordern schienen. Trotz allem Streben nach Kürze ist doch eine Vermehrung des Inhaltes nicht gescheut worden, wo die Brauchbarkeit des Buches erhöht werden konnte. Auch das Bildmaterial ist gesichtet, verringert und doch manchmal auch wieder vermehrt worden. Ein Hauptinhalt des Werkes, die Bibelapologetik, hat sich ebenfalls manchmal eine Umstellung gefallen lassen müssen, um dem Zweck, den Bibelglauben zu stützen, besser dienen zu können. So ist die neue Auflage im Wert gestiegen. Das Werk ist als kundiger Führer in der Lesung des AT und im Unterricht, um das Verständnis des Bibeltextes zu fördern, in die Hand aller derer zu wünschen, welche das wissenschaftliche Rüstzeug kennen lernen wollen, welches die fortschreitende Forschung über das AT unermüdlich ausgestaltet und fortbildet.

Sturmann, M., *Althebräische Lyrik. Nachdichtungen.* Mit einer Einl. von A. Zweig (197. München 1923, Allg. Verlagsanstalt. Geb. *M* 7.—).

Vold, K., *Det gamle testamentets profeter.* I. *Moses.* II. *Samuel og Elia.* III. *Amos og Hosea.* IV. *Jesaja og Mika* (473. Kristiania 1923, Lutherstiftelsens förl. *Kr* 15.90).

Wolf, J., *Nahalat zeëb. Erklärungen zu Stellen aus den hl. Schriften.* Mit Vorwort von B. Wolf [hebr.] (123. Köln 1922, Ver. f. d. jüd. Inter. d. Rheinlands. *M* 2.—).

2. Das AT und die außerbiblischen Überlieferungen.

Jensen, P., *Gilgamesch-Epos, judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee* (Ex oriente lux 3, 1: 68. Lp., Pfeiffer).

Jirku, A., *Altorientalischer Kommentar zum AT* (XIV u. 254. Lp. 1923, Deichert. *M* 9.—): Ein sehr praktisches Studienbuch zum AT, das eine Bibliothek von Hilfswerken ersetzt. Bald in kurzen Angaben, bald in ausführlichen Quellenauszügen stellt J. im engen Anschluß an die Textordnung des AT zu jeder einzelnen Stelle zusammen, was der alte Orient in weitestem

Sinne zur Klärung bieten kann. Den altorientalischen Kommentar zeichnet vor andern ähnlichen Werken sein objektiver Standpunkt aus, der es vermeidet, unsichere Vermutungen und entfernte Ähnlichkeiten als Tatsachen erscheinen zu lassen. Die Eigenart des AT kommt zu ihrem vollen Recht. J. kennt keine Parallelen zum atl Prophetismus (S. 187); er leugnet auch eine eigentliche messianische Idee im alten Orient (S. 194) und lehnt die so beliebte Mythologisierung des Est-Buches ab (S. 240). Die Parallelen zur Textkritik, ja zur Literarkritik des AT (S. 248 ff) können nur als tastende Versuche in Frage kommen, da doch auch hierin die hl. Literatur des Judentums ihre eigenen Wege gegangen ist, eigenartige Wege, die besonders nach der literarkritischen Seite noch keineswegs klar erkannt sind. — Dazu ***Baumgartner, W.***, *Altes und Neues aus dem Orient zum AT* (ThBl 1924 Nr 4): Auch in einem erweiterten Sonderdruck erschienen. B. ist radikaler eingestellt als Jirku. Vor allem gibt er eine ungemein große Anzahl von Verbesserungen und Ergänzungen zum Kommentar, ohne die Anerkennung des Geleisteten schmälern zu wollen.

König, E., *Das neueste Dogma von der Untergeordnetheit der althebräischen Geschichtsbücher unter die „altorientalischen" Quellen* (Jeschurun 11, 169—185).

Mace, A. B., *The influence of Egypt on Hebrew literature* (Ann. Arch. and Anthrop. 9, 3—26).

Peet, T. E., *Egypt and the OT* (The ancient world: 236. Ld. 1922, Hodder. *s* 5.—): Mehr für die Allgemeinheit berechnet (vgl. OrLz 27, 14 ff).

Petrie, W. M. F., *Egypt and Israel.* New ed. (150. Ld. 1923, Soc. Prom. Chr. Knowl. *s* 5.—).

Grimme, H., *Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel* (Muséon 37, 169—199): לויאן und לואתן in den südarabischen Inschriften darf nicht mit „Leviten", „Levitinnen" übersetzt werden. Es sind „Pfänder", „Doppelpfänder". לֵוִי bedeutet „auf ein (Tempel-) Pfand bezüglich", etwa Nachkommen von Tempelhörigen konnten so heißen. Solche entstanden in Israel schon vor Moses; durch letzteren wurden sie „Geweihte", wenn sie auch nicht Priester waren. In der Richterzeit wurden sie Priester; das Dt bestätigte diese Stellung. Durch Ezechiel und Ezra wurden sie wieder degradiert. G. schlägt auch manche neuen Deutungen der einschlägigen Inschriften vor.

Jirku, A., *Neues keilschriftliches Material zum AT* (ZatW 39, 144—160).

König, E., *Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform (Delitzschs „Babel und Bibel" 1921). Kritisch betrachtet* (44. Stuttgart 1922, Belser. *M* -.50).

Kugler, F. X., S. J., *Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen.* II. Buch: *Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie.* II. Teil, 2. Heft (Schluß des Buches) (S. 321—630. Münster i. W., Aschendorff): S. BZ 13, 83.

Lane, W. H., *Babylonian problems.* With an introduction by S. Langdon. With maps and illustrations (XXVI u. 350. Ld. 1923, Murray).

Vaccari, A., S. J., *Babilonismo e Messianismo* (Sc 5. S. 23, 401—422): Zeigt an messianischen Vorstellungen, wie wenig sie aus Babel hergeleitet werden können. Die Forschungen von Straßmaier, Epping, Kugler beweisen, daß die einschlägigen astronomischen Kenntnisse in Babel späteren Ursprungs sind.

Deimel, A., *Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der Hl. Schrift* (Orientalia 5, 26—42).

Ruffini, E., *Il mito babilonese del dragone e la Sacra Scrittura* (Le Conferenze del Laterano 1922 [Rom 1922], 133—137).

Jastrow, M., jr., and **A. T. Clay,** *An old Babylonian version of the Gilgamesh epic on the basis of the recently discovered texts* (Yale or. ser., Researches, 4, 3: 106 mit 7 Taf. New Haven 1920, Yale Univ. Press).

Luckenbill, D. D., *An early version of Atra-ḫasis epic* (AmJsemL 39, 153—160).

Ungnad, A., *Das hurritische Fragment des Gilgamesch-Epos* (ZA N. F. 1, 133—140).

Van Hoonacker, A., *Une parole d'Ishtar dans le récit du déluge* (Muséon 36, 293—295).

Sayce, A. H., *The Hittite version of the epic of Gilgames* (Journ. Roy. As. Soc. 1923, 559—571).

Furlani, G., *Frammenti di leggi assire* (Riv. di stud. or. 10, 110—139): Übersetzung von VAT 10000, 10001 und 10093, veröffentlicht von O. Schröder 1920. — ***Ders.,*** *Leggi assire, art. 15, e leggi hittite, art. 197—198* (ebd. 293 bis 314): Über VAT 10000, col. II, Z. 41—57, zugleich verglichen mit Dt 22, 22—29, woraus F. enge Verwandtschaft zwischen der assyrischen, hittitischen und mosaischen Gesetzgebung erschließt.

Koschacker, P., und **A. Ungnad,** *Hammurabis Gesetz.* VI: *Übersetzte Urkunden mit Rechtserl.* (12°. 220. Lp. 1923, Pfeiffer. *M* 15.—).

Langdon, S., *The Sumerian law code and the code of Hammurabi* (Journ. Roy. As. Soc. 1920, 489—514).

Pfeiffer, R. H., *An analysis of the Hammurabi code* (AmJsemL 36, 310—315).

Scheil, V., *Fragments d'un code pré-hammourabien en rédaction sumérien* (Rev. d'Ass. 17, 35—43).

Scheil, V., *Sur une tablette de Suse portant un fragment du code de Hammurabi* (Rev. d'Assyr. 18, 147—149).

Dhorme, P., *Les nouvelles tablettes d'El-Amarna* (Rb 33, 5—32): Sechs neue Amarnabriefe, seit 1918 im Louvre, zuerst bearbeitet von Thureau-Dangin (Rev. d'Assyr. 19 [1922], 102 ff), die Knudtzon in seiner sonst abschließenden Ausgabe noch nicht aufnehmen konnte, werden hier in die Forschung neu eingeführt. Dabei bekennt sich Dh. im Gegensatz zu früher zur Identität der SA-Gas und Ḫabiri; letztere seien aber nicht die Hebräer. Dann beschäftigt sich Dh. mit den kanaanäischen Glossen und den landschaftlichen sprachlichen Eigenheiten der neuen Briefe. An letzter Stelle beutet er die Tafel von Sargon, König von Akkad, aus, welche die deutschen Ausgrabungen 1913 in El-Amarna zu Tage förderten und wozu Texte aus Assur und Baghazköi vorhanden sind. Ca. 2850 v. Chr. bestanden Beziehungen zwischen Babylonien und Kleinasien.

Edgerton, W. F., *Amêlu and muškênu in the code of Hammurabi* (AmJsemL 41, 58—63): Findet die herrschende Anschauung im wesentlichen bestätigt, daß ersterer auf einer höheren gesellschaftlichen Stufe stand als letzterer.

Albright, W. F., *The town of Selle (Zaru) in the Amarnah tablets* (The Journ. of Eg. arch. 10 [1924] 1, 6—8): In Nr 288 nach Knudtzons Zählung (nach OrLz 27, 689).

Jirku, A., *Indar-uta von 'Akš'af, ein palästinischer Fürst der Zeit von El-Amarna* (ZA N. F. 2 [36], 74—76): Kommt zweimal in den 6 neuen von Thureau-Dangin veröffentlichten Tell el Amarna-Briefen vor, und einmal stellt ihn J. auch in einem älteren dieser Briefe wieder her. Der Gottesname Indra kommt darin vor.

Mercer, S. A. B., *The Hittites, Mitanni and Babylonia in the Tell el-Amarnah letters* (JSoR 8, 13—28).

Langdon, S., *Babylonian wisdom containing the poem of the righteous sufferer, the dialogue of pessimism, the books of proverbs and the supposed rules of monthly diet* (104 mit 6 Taf. Ld. 1923, Luzac).

Hyamson, M., *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* (LVI u. 300. Oxford 1920, Univ. Press. *s* 21.—).

Vgl. Alt (S. 91), Synave (S. 92).

β) Der Pentateuch.

1. Pentateuchkritik.

Lods, A., *Astruc et la critique biblique de son temps* (Rev. d'hist. et de philos. rel. 1924 März-Apr.).

Kegel, M., *Los von Wellhausen! Ein Beitrag zur Neuorientierung in der atl Wissenschaft* (70. Gütersloh 1923, Bertelsmann. *M.* 2.—): K. legt ohne Schonung die Blößen der Wellhausenschen Kritik, seine hegelianischen philosophischen Voraussetzungen, seine Methode mit hemmungsloser Willkür, seine Textkritik, seine Literarkritik dar, ohne daß er damit sein Lebenswerk ganz verwerfen will. Er erwartet eine neue gesunde Kritik, die schon eingeleitet sei. — Auch englisch erschienen (nach HJ 23, 362).

Devimeux, D., *Essai sur les procédés littéraires dont il parait que Moise s'est servi pour composer le livre de la Genèse.* Part I: *Les onze premiers chapitres ou les neuf premiers poèmes* (126. P., Geuthner.).

Eißfeld, O., *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josue mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung* (XV, 108 u. 285*. Lp. 1922, Hinrichs): Ein ungewöhnlich reichhaltiges Buch, das bei großem Format und kleinem, aber doch klarem und gut leserlichem Druck das Wesentliche der modernen pentateuchkritischen Auffassungen wiedergibt, dazu noch in einer Form, welche durch die synoptischen Tabellen recht anschaulich wirkt. E. hat schon früher vorbereitende Arbeiten veröffentlicht (s. BZ 15, 73; 16, 166). Er stammt aus der Schule Smends (Göttingen). Daher ist es begreiflich, daß er für die Vierquellentheorie Smends (s. BZ 11, 95) eintritt (L [= J^2], J, E, P; D bleibt außer Betracht), hat sich aber doch in den Einzelheiten selbständig zu machen gesucht. Es ist also ein kritischer Überblick über das bisher Erreichte und ein Versuch, in Einzelheiten eine Verbesserung zu erreichen. Wenn dadurch die Pentateuchtheorie etwas mechanisiert erscheint, so ist doch der Vorteil dabei, daß man das Sichere und auch die Schwächen der pentateuchkritischen Thesen viel greifbarer vor sich hat, als es nach den bisherigen Abhandlungen der Fall war. Anhänger und Gegner der Pentateuchtheorie werden gleichen Nutzen ziehen aus der mühevollen und sorgfältigen Arbeit E.s. — Dazu ***Hertzberg, H. W.,*** *Der Umschwung innerhalb der Bibelwissenschaft. Grundsätzliches zu Eißfeldts Hexateuchsynopse* (Christl. Welt 37, 600—602).

Staerk, W., *Zur atl Literarkritik. Grundsätzliches und Methodisches* (ZatW N. F. 1 [42], 34—74): Die literarkritische Analyse ist auf dem toten Punkt angekommen. Eißfeldts Synopse des Pentateuchs (s. oben) ist der Schlußpunkt der bisherigen Methode und beweist, daß sie das Gebilde heutiger Gelehrsamkeit ist. S. will an Gn 1—11 und Gn 15 zeigen, wie man die literarischen Probleme des alten pentateuchischen Erbauungsbuches angreifen und annähernd lösen kann.

König, E., *Neuer Aufschluß über die Quellen der Genesis?* (ARW 1922, 340—359).

Naville, E., *La haute critique dans le Pentateuque.* Réponse à M. le Professeur Humbert (93. P. 1921, Attinger). — **Ders.,** *The higher criticism in relation to the Pentateuch.* Translat. with introduction by J. R. Mackay (12⁰. XXXV u. 156. Edinburgh 1923, Clark).

Löhr, M., *Untersuchungen zum Hexateuchproblem.* I. *Der Priesterkodex in der Genesis* (38. Beih. z. ZatW: 32. Gießen, Töpelmann. *M* —.80): Ist die erste einer Reihe von Arbeiten, welche die zur Zeit herrschende Auf-

fassung des Hexateuchproblems nachprüfen sollen. L. bekennt, unter anderem auch von Wiener (s. unten) beeinflußt zu sein. Die Untersuchung des Sprachgebrauchs, der Toledotüberschriften und Zeitangaben sowie des Erzählungsstoffes ergibt, daß die Annahme einer selbständigen Quellenschrift P auf einem Irrtum beruht. Er trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er das Problem gerade in der Frage sieht, wie bzw. warum der einzelne Vers oder Versteil in den Zusammenhang hineingekommen ist. L. sieht in vielen Stellen spätere Zutaten, was die Kritik als Bestandteile von P angenommen hat. Esra hat den ganzen Pentateuch, nicht bloß P, aus Babylon nach Jerusalem gebracht, nachdem er ihn aus den verschiedenartigsten Quellen gesammelt und nach verschiedenen Gesichtspunkten verarbeitet hat. In dieser Hypothese liegt eine vereinfachte Zurückwendung zur kritischen These.

Wiener, H. M., *The present position of the pentateuchal question* (NthSt 7, 70—76): Berichtet über neuere Gegner der Urkundenhypothese, besonders über Löhr (s. oben).

Šanda, A., *Moses und der Pentateuch* (Atl Abhandl. IX 4 u. 5: 427. Münster i. W., Aschendorff. *M* 14.—): Eine neue, sehr eingehende Erörterung der Pentateuchfrage, die eine ungewöhnlich große Zahl von Einzelheiten beizieht, welche für die Entscheidung der Frage mehr oder weniger in Betracht kommen oder auch nur in Betracht gezogen werden können. (So redet S. von der Geschichtlichkeit der Patriarchen [S. 118] und sehr einläßlich von der Ezra-Nehemia-Frage [S. 199 ft 468 ff]). Besonders reich ist das Buch an sprachlichem, geschichtlichem und archäologischem Material, wie man auch von vorneherein sicher sein darf, daß der Verf. mit dem ganzen gelehrten Rüstzeug unserer Tage an die Probleme herantritt. Sein Standpunkt ist der der konservativen Schule, und eine heftige Gegnerschaft gegen die kritische Schule spricht aus der ganzen Art der Polemik. Dabei ist er in kritischer Betrachtung des Pentateuchs nicht ganz unbelehrbar (vgl. S. 128 ff), vermeidet freilich auch nicht ganz ihre Schwäche, eine gewisse Willkürlichkeit im Urteilen (vgl. S. 74 über Ex 19). Die konservativen Thesen verteidigt er in der herkömmlichen Weise, vermehrt noch die harmonistischen Möglichkeiten (vgl. S. 19 21 23 [zu Ex 16, 15] 75 [das öftere Besteigen des Sinai entspreche dem orientalischen Zeremoniell] 96 u. ö.), teilt also anscheinend auch die Auffassung: je mehr Möglichkeiten für die Lösung einer Schwierigkeit angeführt werden können, desto sicherer sei sie erreicht. Insofern ist er über Cornely, Kley, Hoberg hinausgegangen, hat aber ihre Methode nicht überwunden, jedenfalls keine Pentateuchtheorie geschaffen, von der man sich unwillkürlich sagt: so und nicht anders ist es zugegangen, daß der Pentateuch die allgemein empfundenen Eigentümlichkeiten zeigt. Auch wenn man mit ihm festhält, daß als mosaisch gelten muß, was sich nicht als nachmosaisch erweisen läßt, daß die herkömmliche Literarkritik sich in eine Sackgasse verirrt hat, daß in vielen Einzelheiten seine Ansicht wahrscheinlicher ist als die gegnerische (S. vi), steht man immer noch vor dem Pentateuchproblem oder, weil die Eigentümlichkeiten sich auf viel mehr historische Schriften des AT ausdehnen, vor dem Problem der Entstehung bzw. Geschichte dieser Bücher. Meiner Ansicht nach müssen Schwierigkeiten im Texte viel unumwundener zugestanden werden, ohne durch gezwungene harmonistische Vorschläge darüber hinwegzutäuschen, und wer bloß eine Entwicklung des Pentateuchs zugesteht, die im wesentlichen doch nur Glossierung genannt werden kann, wird das Problem schwerlich bewältigen.

Schmidt, H., *Die Komposition des Hexateuchs* (Theol. Bl. 2, 276—279).

Schneider, N., *Das Pentateuchproblem in den katholischen Veröffentlichungen der beiden letzten Jahre* (Pb 33, 555—560): Besonders zu und gegen Nikel (s. BZ 16, 166), dessen Anschauungen denen Touzards (s. BZ 16, 167) sehr ähnlich seien.

Smend, R., *JE in den geschichtlichen Büchern des AT* (ZatW 39, 181 bis 217).

Wiener, H. M., *The library theory and the Pentateuch narrative* (NthSt 6, 200—211).

Wiener, H. M., *Contributions to a new theory of the composition of the Pentateuch* [Forts.] (Bs 77, 305—326 369—403).

Wiener, H. M., *The criticism of the law* (NthSt 7, 161—163): Rügt den Mangel an juristischer Schulung bei den Kritikern, welche das Gesetz als Literaturwerk betrachten, und betont, daß das Gesetz zwei Altäre kennt, einen Laienaltar aus Erde und unbehauenen Steinen und den gehörnten Altar im Gotteshause, an welchem Priester amteten.

Metzger, P., *Noch einmal die Gottesnamen im Hexateuch* (NkZ 36, 38 bis 48 49—69): Kleiner Ausschnitt aus einer umfassenderen Arbeit über den Aufbau des Hexateuchs. P ist Kommentator und Ergänzer von JED und der Endverfasser des Hexateuchs. JE ist ihm ein einheitlicher volkstümlicher Erzähler V. M. wendet sich auf Grund der Gottesnamen gegen die Scheidung von J und E und findet für den Wechsel beim einen V den Anlaß in der Grundbedeutung der Gottesnamen, die je nach dem Inhalt wechseln. M. glaubt nachweisen zu können, daß Sinn und Sinnabtönungen der Gottesnamen im einzelnen den Gebrauch erklären. Diese Wiederaufnahme einer alten apologetischen Ansicht kann aber dem Wechsel der Gottesnamen keineswegs ungekünstelt gerecht werden; das zeigt sich deutlich an den einzelnen Stücken, an denen M. seine Auffassung erprobt.

Meyer, C., S. J., *Jahve und Elohim im Midrasch „Tadše“* (ZkTh 46, 330 bis 332): Auch der mittelalterliche Midraschist (11. Jahrh.) hat diesen Wechsel bemerkt, ohne einen Erklärungsversuch zu machen.

Meyer, C., S. J., *Ein Kunstgriff der hebräischen Prosa* (ZkTh 46, 137 bis 141): Fügt zu Jacob (s. BZ 14, 89) weitere Beispiele dichotomischer Darstellungsweise hinzu.

Van Egmond, S., O. F. M., *De Profeten in verband met de Pentateuchkwestie* (De Katholiek 165, 85—106 162—183): Das Stillschweigen der Propheten des 8. Jahrh. v. Chr. gibt kein Recht, daraus zu schließen, daß der Pentateuch zu ihrer Zeit noch nicht bestand. Bei genauer Nachprüfung läßt sich beweisen, daß die Propheten ein geschriebenes Gesetz kannten, das im wesentlichen dem mosaischen glich, wenn es auch noch nachträglich Abänderungen und Ergänzungen erfuhr.

Caspari, W., *Jeremia und der Priesterkodex* (Theol. Bl. 3, 66 f): Jer 7, 22 f besagt nur, daß die einzelnen Opferforderungen einem Obergedanken, wie dem des Gehorsams gegen Gott, unterstellt seien.

Aalders, G. C., *De reformatie van Josia en de Pentateuchkwestie* (Geref. theol. Tijds. 21, 353—367; 23, 1—14).

Berry, G. R., *The code found in the temple* (JbL 39, 44—51): Nicht Dt, welches in oder nach dem babylonischen Exil entstand (nach Bb 5, 21*). — Dazu **Burkitt, F. G.**, *„The Codc found in the temple“* (JbL 40, 166 f).

Greßmann, H., *Josia und das Dt* (ZatW N. F. 1, 313—337): Kehrt sich gegen die Deutung, die Oestreicher (s. unten) und Sellin (s. oben S. 140 f) dem chronistischen Bericht über Josias' Reform geben. Gegen Horst (s. unten) und Hölscher (s. folgende Notiz) lehnt er die versuchte Quellenscheidung als „Tendenzkritik“ ab. Den Götzendienst, den Josias beseitigte, schildert G. eingehend und archäologisch genau, die Maßnahmen des Josias sucht er dem Text entsprechend festzustellen. Das Dt vertritt Kultuszentralisation und gehört in die Zeit vor dem Exil. Die ältesten Schichten des Dt hält G. schon 836 für möglich. Warum nicht auf Grund von 17, 16 auch die mosaische Zeit in Betracht ziehen, eine Stelle, die auch G. (S. 334) nur künstlich erklären kann?

Hölscher, G., *Komposition und Ursprung des Dt* (ZatW 40, 161—255).

Horst, F., *Die Kultusreform des Königs Josia (II. Reg. 22—23)* (ZdmG N. F. 2 [77], 220—238): Tritt für nachexilische Entstehung des Dt ein. Auf Grund der Ähnlichkeit mit den beiden Traditionsquellen, die nach H. in Jer vorliegen, scheidet er die zwei Kapitel. Das Buch des Josias war ein nicht mehr bekanntes Prophetenbuch mit Unheilsweissagungen.

Oestreicher, T., *Das deuteronomische Grundgesetz* (BFchrTh 27, 4: 120. Gütersloh 1923, Bertelsmann. *M* 3.—): Josias wollte in erster Linie Kultusreinheit, nicht Kultuseinheit. Ö. weist 4 Rg 22, 3 bis 23, 3 einer Quelle zu, die von der von 23, 4 ab wesentlich verschieden sei. Das gefundene Gesetzbuch beschränkte sich nicht auf ein sog. Ur-Dt oder auf unser Dt. Die Reform des Josias 23, 4—14 hängt damit (hier kehrt sich Ö. auch gegen Kegel [s. BZ 16, 168]) nicht zusammen; sie bestand vielmehr aus einer ganzen Reihe zeitlich getrennter Akte, die keine Kultuszentralisation, sondern Beseitigung des assyrischen Staatskultes erstrebten. Beide Quellen, Gesetzesauffindung und Reform, sind 23, 15—24 vermischt. 2 Chr 34 f bestätige dies Ergebnis. Die Anfangs- und Schlußkapitel schweigen vom Grundgesetz des Dt, der Kultuszentralisation. Die Bestimmung über den Kultort steht überhaupt nicht im Mittelpunkt des Hauptteiles von Dt. Dt 12 enthält ebenfalls nicht die Vereinheitlichung des Kultortes. Ö. kommt zu seinem Ergebnis durch eine sehr tief eingreifende literarkritische Behandlung der Quellen und durch eine Exegese, die manchmal doch von dem erstrebten Beweisziel beeinflußt erscheint.

Spiegelberg, W., *Zur Datierung des Dt* (OLz 26, 481 f). — Dagegen ***W. Caspari***, *Weltreichbegebenheiten bei den Deuteronomisten?* (OrLz 27, 8—10): C. hält es für möglich, daß an ein früheres Ereignis gedacht wurde.

Wiener, H. M., *Das Hauptproblem des Deuteronomiums.* Mit einem Begleitwort von M. Kegel und einem Gutachten von R. Knauth (56. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.50): S. BZ 16, 168. Kegel weist auf die juristische Fachschulung des Verf.s hin und hat außerdem ein juristisches Obergutachten veranlaßt. Ich glaube weniger, daß mangelnde juristische Kenntnisse die Kritik Widersprüche finden läßt, sondern wo sie in die Irre geht, da ist eine gewisse Tendenz daran schuld, Quellen aus verschiedener Hand und Zeit im Pentateuch zu finden. Auch juristische Fachkenntnisse können bei bestimmter Einstellung umgekehrt zu harmonistischer Mißdeutung verwendet werden. Am ertragreichsten scheint mir W.s Hypothese über die ziemlich mechanisch vorgenommene Zusammenfügung der Textfragmente, so daß sich die sog. literarkritischen Erscheinungen auf ähnlichem Wege erklären, wie es Wutz (s. oben S. 133) für den textkritischen Zustand des AT annimmt. Die Aufgabe ist nur, mit unendlicher Geduld bei jeder auffälligen Erscheinung den bewußt oder unbewußt dabei befolgten Gesetzen auf die Spur zu kommen.

Kegel, M., *Die Kultusreformation des Esra. Aussagen moderner Kritik über Neh. 8—10 kritisch beleuchtet* (219. Gütersloh 1921, Bertelsmann).

Kegel, M., *Wo opferte Israel seinem Gott? Ein Hauptproblem der israelitischen Religionsgeschichte* (NkZ 35, 239—280 483—516): Will an einem Einzelbeispiel zeigen, daß die Geschichte Israels vielfach ganz anders verlaufen ist, als das sterile Hegelsche Entwicklungsschema uns glauben machen will. K. wendet sich gegen das erste Kapitel der „Prolegomena" von Wellhausen: „Der Ort des Gottesdienstes."

Kegel, M., *Zur Geschichte des israelitischen Priestertums* (NkZ 33, 642—670).

Vgl. Naville (S. 121).

2. Auslegung des Pentateuchs, der Genesis.

La Sacra Bibbia, *tradotta dai testi originali con note per cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma: Il Pentateuco*, tradotto dall' Ebraico

con note (315 und 1 Karte. Mailand 1923, „Vita e Pensiero"): Der erste Band einer neuen italienischen Bibelübersetzung auf Grund der Urtexte gefertigt und kurz erläutert. Eine allgemeine Einleitung bietet das Allernötigste für weiteste Kreise der Gebraucher. Außerdem steht noch eine besondere Aufklärung über Name und Inhalt vor jedem einzelnen Buche. Die allgemeine Einleitung zum Pentateuch gibt die nötigste Aufklärung über kritische und konservative Auffassung des Pentateuchs. Als Bearbeiter der fünf Bücher sind genannt: A. Vaccari S. J. (Gn, Lv), F. Scerbo (Ex), G. Mezzacasa (Nm), R. Tramontano S. J. (Dt), die eine kundige und sorgfältige Durchführung verbürgen. Die Oberleitung liegt in den Händen Vaccaris. Die Übersetzung liest sich glatt und ist gut und genau. Wo der Urtext nicht vollständig klar erscheint, ist ein Ausgleich getroffen worden, um einen fließenden Text zu schaffen. Auch die Anmerkungen müssen dazu mithelfen, wo eine kleine Textausgleichung nicht hinreichend schien. Der Hauptsache nach dienen die Bemerkungen dem sachlichen Verständnis des Bibeltextes, das durch das Unternehmen in weiten Kreisen Italiens viel gewinnen wird.

Maynard, J. A., *The element of controversy in the documents of the Pentateuch* (AthR 7, 145—151): Will im P eine Reihe von polemischen Zügen gegen babylonische Anschauungen finden.

Böhl, F. M. T., *Genesis I* (Tekst en Uitleg, praktische bijbelverklaring door F. M. Böhl en A. van Veldhuizen. I. Het OT: 160. Groningen 1923, Wolters. *Fl* 3.15): Umfaßt die ersten 25 Kapitel. Die Einleitung geht auf ziemlich viel Fragen ein und erörtert sie ausgiebig. In der Pentateuchfrage ist B. der Meinung, daß die Geschichte des Textes viel verwickelter sei als die Urkundentheorie Wellhausens und seiner Schüler ersehen lasse; die mosaische Herkunft des Gesetzes sei im wesentlichen aufrecht zu erhalten. An die Übersetzung der ersten 25 Kapitel schließt sich sofort die Erklärung derselben, die knapp und klar die wissenschaftliche Auslegung des Wortlautes gibt und dadurch gut der praktischen Verwertung vorarbeitet.

Procksch, O., *Die Genesis übersetzt und erklärt.* 2. u. 3. Aufl. (Komm. z. AT, hrsg. v. E. Sellin I: X u. 584. Lp., Deichert. *M* 15.50): Die 1. Aufl. (1913) ist BZ 12, 96 f gewürdigt. Während das ganze Kommentarwerk noch in fortschreitendem Ausbau begriffen ist, hat es der 1. Band zur 2. Auflage gebracht; die vielgelesenen Psalmen sind bereits in 3. u. 4. Auflage ausgegeben worden (s. unten S. 178). Änderungen hat P. zahlreich vorgenommen, ohne die grundsätzliche Auffassung und Anlage umgestalten zu müssen. Verarbeitung neuer Literatur, stilistische Glättung, Umstellungen, hie und da Auslassungen, lauter Dinge, die notwendig sind, um ein Werk auf seiner Höhe zu halten. Geblieben ist die Zerreißung der Gn in ihre von der Kritik angenommenen Quellenschriften. Dem Metriker Sievers glaubte P. noch weiter folgen zu müssen als bisher. Die mehr konservative Richtung ist im allgemeinen geblieben. Gn 14 ist sogar insofern noch besser eingeschätzt worden, als das Kapitel wenigstens aus dem Anhang wieder in der Reihenfolge der Quelle P seine Stelle erhielt und die Melchisedekepisode nicht mehr als Einsatz erscheint. Den Märchenmotiven Gunkels u. a. steht P. nach wie vor ablehnend gegenüber. Insofern fügt er sich in die Gesamtrichtung des Kommentarwerkes wohl ein, die gemäßigt kritisch genannt werden kann. S. 55 hätte ich auf den ersten Blick fast so verstanden, als ob P. קַיִן = και ἦν der 𝔊 setze. Ich glaubte, daß es nur eines Schrittes bedurft hätte, um diese richtige Lösung zu wagen. Der MT ist zu einer Zeit kompiliert worden, in der auch die Septuagintaübersetzung beigezogen werden konnte, und hier ist tatsächlich ein solcher Beleg vorhanden: das vermißte וַיְהִי־ steht in hebräischer Transkription und griechischer Sprache an der Stelle, wo es stehen muß. Das auch von P. nicht

einwandfrei erklärte 2. Element des Namens Tubalkain ist damit verständlich.

Ditchfield, P. H., *History and folklore in Genesis* (Theology 1, 257—264).

Leidecker, P., *Étude de mythologie orientale. Débris de mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la „Genèse“*. Thèse (111. Neuchâtel 1921, Impr. Delachaux): Ein Werk mit ausschweifendster Phantasie gefertigt (vgl. Rb 32, 477 f).

Schneider, J. M., *Die Geologie zur Sündflut und Chronologie* (ThprQ 77, 50—61): Ergänzungen und Einschränkungen zu Hauers Beitrag über den gleichen Gegenstand (ebd. 76, 61—76), um zu verhindern, daß diese Anschauungen vorschnell in apologetische Vorträge und Schriften aufgenommen werden. S. tritt zu Gunsten einer biblischen Chronologie von 6—8000 Jahren für das Alter des Menschengeschlechtes ein.

James, E. O., *The origin and fall of man* (Theology 3, 16—22 78—89).

Sommer, B., *Der babylonisch-biblische Schöpfungsbericht und die Wissenschaft.* Mit 19 Abb. im Text (76. Stuttgart 1922, Dietz).

Barnes, W. E., *Who wrote the first chapter of Genesis?* (Exp 8. S. 22, 401—411): Wurde von P aus J^2 aufgenommen.

Bettex, F., *Das erste Blatt der Bibel.* 28. Aufl. (59. Stuttgart 1922, Steinkopf): S. BZ 16, 169.

Fernández, A., *Gen. 1* (VD 3, 13—20). — *Gen. 1, 5* (ebd. 89—91).

Deimel, A., *De Babyloniorum cosmogonia „Enuma eliš“* (VD 1, 317 bis 320). — *De cosmogonia babylonica et biblica* (ebd. 3, 155—160). — *„Enuma eliš“ und Hexaëmeron* (ebd. 6, 40—46).

Rovira, J., *Enuma Eliš o poema Babilónico de la creación* (46. Barcelona 1922, Horta).

Langdon, S., *The Babylonian epic of creation restored from the recently recovered tablets of Aššur. Transcription, translation and commentary* (227. Oxford 1923, Clarendon Press. *s* 16.—).

Luckenbill, D. D., *The Ashur version of the seven tablets of Creation* (AmJsemL 38, 12—35).

Fischer, F. X., *Der Schöpfungsbericht des Moses und die Geologie* (Wissen u. Glauben 21, 68—76): Verlangt, daß der Schöpfungsbericht mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften übereinstimme, und findet diese Übereinstimmung, abgesehen von Lücken, tatsächlich gegeben.

Magoun, H. W., *The literary form of the first chapter of Genesis* (Bs 79, 153—172): Tritt für eine rhythmische Form ein.

Schepens, P., *Les sens de* מִין *dans le récit de la création* (RchScr 13, 161—164).

Schumacher, H., *The historical value of Gen 2* (Hom. and Past. Rev. 23, 579—587 699—706 803—810 917—924 1027—1033 1138—1144). — *The nature of the sin in Paradise* (ebd. 24, 345—349). — *The creation of the woman* (ebd. 349—354).

Sachsse, E., *Der jahwistische Schöpfungsbericht. Ein Erklärungsversuch* (ZatW 39, 276—283).

Albright, W. F., *The location of the Garden of Eden* (AmJsemL 39, 15—31).

Greßmann, H., *Die Paradiessage* (Festgabe f. A. v. Harnack [Tübingen 1921] 24—42).

Gruhn, A., *Der Schlüssel zur Mythologie.* 1. Heft: *Das Paradies.* 1. Tl. (39. Schöneiche b. Berlin-Friedrichshagen, Selbstverlag): Sucht das Paradies am Nordpol und bedient sich dabei verwegenster Philologie.

Ungnad, A., *Das wiedergefundene Paradies* (Kulturfragen 3: Breslau 1923, Selbstverlag. *M* 1.—): Liegt im großen Viereck des Pegasussternbildes am Himmel (nach ThG 16, 425).

Wendrin, F. v., *Die Entdeckung des Paradieses* (250 mit 43 Abb. und 2 Karten. Braunschweig, Westermann. *M* 6.—): Nach AelKz vom 27. Juli

1924 ist schon die 3. Aufl. im Druck. W. deutet die Felsenbilder von Bohuslän in Schweden, die man seit mehreren Jahrhunderten kannte und für wertlose Spielereien ansah. Gegenüber der großen Fälschung der Juden im AT verraten diese über 800 000 Jahre alten Inschriften, daß das Urvolk der Menschheit die Germanen waren, und daß das Paradies in Deutschland an der Warthe bei Meseritz lag. — Darüber, wieviele auf den „grotesken Unsinn“ hereinfallen, vgl. ebd. 521 f.

Holmberg, U., *Der Baum des Lebens* (Sonderabdr. aus Annales Ac. scientiarum Fennicae 16, 3: 156. Helsinki 1922).

Y aurait-il *une faute à croire et à enseigner qu'il est possible que Dieu se soit servi du corps d'un animal pour former le premier homme?* (Ami du clergé 40, 129 f).

Bräu, J. H., *Die Adamsrippe. Eine philologische Erörterung zu Schlögls Übersetzung von Gen. 2, 21 22* (Kath. Kz 62 Nr 6): Tritt für die Deutung ṣela' = Rippe ein. — Schlögl verteidigt ebd. Nr 10 seine Übersetzung und Erklärung.

Brassac, A., *La chute de nos premiers parents* (Rev. prat. d'apol. 30, 582 f).

Johnson, H. J. T., *Anthropology and the fall.* With a preface by C. C. Martindale (XV u. 93. Oxford 1923, Blackwell. *s* 3.6).

Chiera, E., *A Sumerian tablet relating to the fall of man* (AmJsemL 39, 40—51).

Deimel, A., *Geschichte eines neuen Keilschrifttextes über Paradies und Sündenfall, freiwilligen Erlösungstod und Auferstehung des Gottes Marduk* (Bb 5, 57—64): E. Ebeling hat die 6. Tafel des babylonischen Weltschöpfungsepos „Enuma eliš“ in „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts“, Heft 4, Nr 164 veröffentlicht. G. A. Barton hat, in „Archaeology and the Bible“, ed. 3 (1920), und in JbL 40, 3 (1921): Were the biblical foundations of christian theology derived from Babylonia?“, daraus abenteuerliche Dinge herausgelesen, welche D. an der Hand des Textes und mit Hilfe einer Umschrift und Übersetzung von E. Ebeling in „Altorientalische Texte und Untersuchungen“ 24 (1921) und von Ungnad in „Religion der Babylonier und Assyrer“ (1921) ablehnt. „Man glaubt sich in die allererste Periode der Keilschriftforschung zurückversetzt.“ — ***Ders.,*** *Novus textus cuneiformis de paradiso et peccato protoparentum?* (VD 3, 347 bis 349).

Eberharter, A., *Ein neues Keilschriftfragment zum Sündenfall der ersten Menschen?* (Kath. Kz 64, 2 f).

Haering, T., *Der Gedanke des „Urfalls“* (ZThK 29, 311—329).

Rüther, T., *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien* (Freiburger theol. Studien, 28. Heft: XVI u. 144. Freiburg i. Br. 1922, Herder): Ist besonders hier wegen des II. Kapitels zu nennen, weil die Lehre des Kirchenvaters über die ersten Menschen im Paradiese zusammengestellt ist (S. 19—37), und wegen des III. Kapitels, wo die Ursünde nach Klemens dargelegt wird (S. 38—43). Freilich gehen die Anschauungen des Heiligen über eine bloße Exegese der Genesisstellen weit hinaus.

Portée *de la décision de la Commission Biblique sur les détails de la chute originelle* (Ami du clergé 38, 230 f).

König, E., *Die modernste Deutung des biblischen Sündenfallberichtes* (Jeschurun 8, 366—380): Gegen L. Levy (Imago 1918, 16 ff), der den Bericht sexuell deutet (nach ThG 14, 113).

Hehn, J., *Zur Paradiesesschlange* (Festschr. f. S. Merkle [Düsseldorf 1922] 137—151).

Lutz, H. F., *The ḥagoroth of Genesis 3, 7* (JAoS 42, 208 f): Besteht aus Gürtel und zwei Lappen, in Gn 3, 7 aus Feigenblättern zusammengenäht. מכנס = Beinkleider, zu denen sich die ḥagorah entwickelt haben mag.

Aptowitzer, V., *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur* (VII u. 184. Wien 1922, Löwit).

Gulì, A., *La figura di Caino nella letteratura moderna* (134. Palermo 1921, Vena).

Gray, G. B., *Cain's sacrifice, a new theory* (Exp 8. S. 21, 161—180): Gegen Ehrenzweig (s. BZ 13, 281) macht G. u. a. geltend, daß der Brudermörder Kain nach dem ursprünglichen Text nicht auch der Städteerbauer gewesen sei.

Maynard, J. A., *The mark of Cain* (AthR 2, 325 f).

Deimel, A., S. J., *Der Verfasser von Gen. 4, 17—24 und die moderne Pentateuchkritik* (Bb 3, 438—440): Auch die Babylonier führen die Kultur auf die vorsündflutliche Zeit zurück, so daß auch entgegen der Ansicht der kritischen Schule diese Tatsache in der Bibel keinen Grund für Quellenscheidung darstellt.

Gowen, H. H., *The Cainite and Sethite genealogies of Gen. 4 and 5* (AthR 2, 326 f).

Kellett, E. E., *„The prodigiously long ages of the patriarchs"* (ExpT 33, 167—169). — *The ages of the patriarchs* (ebd. 231 f).

Albrigth, W. F., *The Babylonian antediluvian kings* (JAoS 43, 323—329): Stellt die Namen des Täfelchens W. B. 62 der „Ashmolean Collection (vgl. S. Langdon, The Chaldean kings before the flood [Journ. roy. as. Soc. 1923, 251—259]) wieder her und vergleicht sie mit der Berossusliste.

Kraeling, E. G. H., *Methušelach* (ZatW 40, 154 f).

Poplicha, J., *Opowiadania o potopie w literaturze babilońskiej o w Biblji [Sündflutberichte in der babylonischen und biblischen Literatur]* (Przegl. Teol. 2, 268—281). — *Nickłóve żródła babilónskiego opowiadania o potopie [Quellen der babylonischen Fluterzählung]* (ebd. 3, 137—162).

Budge, E. A. W., *The Babylonian story of the deluge and the epic of Gilgamish.* With account of the royal libraries of Niniveh. With 18 ill. (58. Ld., British Museum. *s* 2.6).

Clay, A. T., *A Hebrew deluge story in cuneiform and other epic fragments in the Pierpont Morgan library* (Yale or. ser., researches V 3: 86 m. 7 Taf. New Haven 1922, Yale Univ. Press. $ 1.35): Veröffentlicht neuerdings drei Texte, die schon durch Scheil bekannt geworden; die Bearbeitung steht aber nicht auf der Höhe (ThLz 48, 6, 127).

Anderson, W., *Nordasiatische Flutsagen* (Acta et Commentationes Univ. Dorpat, B. Humaniora IV 3: 44. Dorpat 1923).

Mercer, S. A. B., *Fresh light on the history of the flood* (AthR 5, 299—307).

Waterman, L., *The date of the Deluge* (AmJsemL 39, 233—247): Setzt sie an den Anfang der Königslisten von Nippur und datiert letztere so wie Kugler (gegen Weidner) (nach OrLz 27, 379).

Kraeling, E. G. H., *The origin and real name of Nimrod* (AmJsemL 38, 214—220).

Kraeling, E. G. H., *The tower of Babel* (JAoS 40, 201—203): Vgl. BZ 16, 171 (Peters).

Waddell, L. W., *Historical origin and economic purpose of the tower of Babel and the name „Shinar" in Babylonian inscriptions* (10. Ld. 1922, Luzac): Aus Asiatic Rev. 1922, April. Zahlreiche Mißverständnisse und Unkenntnisse tadelt JAoS 43, 251 f.

Kraeling, E., *Terach* (ZatW 40, 153 f).

Brassac, A., *L'histoire des patriarches bibliques et les découvertes modernes* (Rev. prat. d'apol. 34, 378 f).

Van Tichelen, T., *In den Patriarkentijd* (144. Löwen 1923, Vlaamsche Boekenhalle): Unterrichtet ein weiteres Publikum über die Zivilisation Kanaans zur Zeit Abrahams, Isaaks und Jakobs (nach Rb 33, 276 f).

Weill, K., *L'installation des Israélites en Palestine et la légende des patriarches.* (Schluß.) V. *Les héros fondateurs des sanctuaires* (RHR 88 [1923 Juli-Okt.], 1—44).

Schmitz, O., *Abraham im Spätjudentum und im Christentum* (Festg. A. Schlatter [s. oben S. 91] 99—123).

Jirku, A., *Zum historischen Stil von Gen 14* (ZatW 39, 313 f).

Albright, W. F., *Shinar-Šangar and its monarch Amraphel* (AmJsemL 40, 125—133).

Albright, W. F., *The Amorite form of the name Hammurabi* (AmJsemL 38, 140 f).

Böhl, F. M. T., *Tud'alia I, Zeitgenosse Abrahams, um 1650 v. Chr.* (ZatW N. F. 1 [42], 148—153): Einer der ältesten hettitischen Großkönige (Hrozný, Boghazköi-Studien III 2, 1920, S. 53) soll nach B. mit dem Könige von Gn 14 identisch sein und die Zeit Abrahams dementsprechend später anzusetzen sein.

Fernández, A., *„Da mihi animas, cetera tolle tibi"* (VD 1, 146 f): Zu Gn 14, 21.

Fernández, A., *„Ego protector tuus sum . . ."* (VD 1, 25—27): Zu Gn 15, 1.

Naville, E., *The 17th chapter of Genesis* (ExpT 33, 127—130). — *Gen. 17* (ebd. 35, 29 f).

Gillischewski, Eva, *Zur Literarkritik von Gen 18 und 19* (ZatW 41, 76—83).

Châtiment *de la femme de Lot, origine de la Mer Morte* (Ami du clergé 38, 230—233): Zu Gn 19.

Kittel, R., *Der scherzende Ismael* (ZatW 40, 155).

Fryer, A. T., *The sacrifice of Isaac (Gn 22)* (ExpT 34, 138—140). — Dazu **A. Parkes** (ebd. 280 f).

Haeffele, J., *Sacrificium Isaac* (VD 3, 210—215).

Moses: *Isaac bekommt Rebecca zum Weibe. Eine Geschichte aus der Heiligen Schrift (1. Buch Mose, Kap. 24).* Mit eingedr. Holzschn. von P. Goesch (4°. 13. Potsdam 1923, Hadern-Verl. *M* 10.—).

Hoh, J., *De familia Isaac patriarchae* (VD 4, 76—79): Homiletische Gedanken über Jakobs und Esaus Sünden.

Gunkel, H., *Die Komposition der Joseph-Geschichten* (ZdmG 76, 55—71).

Oxonius, *The history of Joseph and the higher criticism* (Bs 80, 186—208).

Margoliouth, D. S., *Gen. 37, 28* (ExpT 33, 39 f).

Heyes, H. J., *Joseph in Ägypten.* 3. Aufl. (BZF 4, 9: 39. Münster i. W. 1921, Aschendorff. *M* 1.80).

Sidersky, D., *Le songe de Pharao* (Jas 11. S. 17, 175).

Ungnad, A., *Joseph der Tartan des Pharao* (ZatW 41, 204—206).

Canney, M. A., *The Hebrew מֵלִיץ (Gen. 42, 23)* (AmJsemL 40, 135—137).

Spiegelberg, W., *Die Beisetzung des Patriarchen Jakob (Gen. 50, 2 ff) im Lichte der ägyptischen Quellen* (OrLz 26, 421—424).

Vgl. Albright (S. 112), Greßmann (S. 113), Eißfeldt (S. 113), Abrahams (S. 113), Aptowitzer (S. 113).

3. Ex, Lv, Nm, Dt.

Meyer, E., *Kleine Schriften I.* 2. Aufl. (XI u. 477. Halle, Niemeyer): S. 315—332. Die Mosessagen und die Leviten.

Caspari, W., *Neuere Versuche geschichtswissenschaftlicher Vergewisserung über Mose* (ZatW N. F. 1, 297—313): Geistreich, hier und da ins Geistreichelnde umschlagend, setzt sich C. mit Staerk (s. oben S. 134) und Sellin (s. oben S. 135) auseinander, deren Ansichten zum Teil kritisch ablehnend oder ergänzend.

Naville, E., *The geography of the Exodus* (The Journ. of Eg. arch. 10 [1924], 1, 18—39): Gegen A. H. Gardiner, der wiederum antwortet (ebd. 10, 2, 87—97).

Wiener, H. R., *Pithom and Rameses* (Ancient Egypt 1923, 3. Heft, 75—77): = Maskûta und Retabeh.

Morgenstern, J., *The Elohiste narrative in Ex 3, 1—15* (AmJsemL 37, 242—262).

Jacob, B., *Mose am Dornbusch* (MGWJ 66 [1922], Nr 1—9).

Wilson, R. D., *Critical note on Ex 6, 3* (PrthR 22, 108—119): Die Stelle besagt entweder: ich habe mich in der Art des mächtigen Gottes den Vätern geoffenbart, aber nicht in der Art meines Namens Jahwe; oder fragend: und ich sollte mich in der Art meines Namens Jahwe nicht ihnen geoffenbart haben? Beides mache die kritischen Schlußfolgerungen unnötig.

Richter, G., *Zwei atl Studien. I. Der Blutbräutigam* (ZatW 39, 123—137).

Griffiths, J. S., *The Exodus in the light of archaeology.* Foreword by H. Wace (79. Ld. 1923, Scott. *s* 2.6): „All the data point to one year, and one year only as date of Israels great emancipation — the second year of Meneptah, 1233 — 1232 B. C.“ (vgl. Bb 5, 80). — Dazu Spiegelberg (OrLz 27, 338), der die Exoduserzählung nur als ein fernes Echo des Hyksoseinfalls und ihrer Vertreibung ansieht.

Mercer, S. A. B., *Merneptah's Israel and the Exodus* (AthR 1922/3, 96—107).

Jacob, B., *Gott und Pharao* (MGWJ 68, 118—126 202—211 268—289): Geht aus von der Frage: Wie kann Gott den Pharao strafen, den er verstocken wollte, und erörtert eine Reihe von exegetischen und literarkritischen Dingen.

Waddell, L. A., *The Chaldee father-god and the pillar of cloud* (ExpT 33, 501—503).

Calderini, A., *La tomba del Faraone dell' Esodo scoperta nella valle dei Re?* (Vita e pensiero 14, 157—163).

Zorell, F., *Carmen paschale VT (Ex 15, 1—19)* (VD 1, 102—104).

Caspari, W., *Die Gottesgemeinde vom Sinai und das nachmalige Volk Israel.* Auseinandersetzungen mit Max Weber (BFchrTh 27, 1: 174. Gütersloh 1922, Bertelsmann): S. oben S. 149.

König, E., *Stimmen Ex 20, 24 und Dtn 12, 13 f zusammen?* (ZatW N. F. 1, 337—346): Gegen Östreicher (s. oben S. 164). Ex 20, 24 nimmt eine Vielheit von Kultstätten an, Dt 12 u. a. Stellen lehren eine Zentralisation des Kultus.

Jirku, A., *Die Gesetze der Hethiter und das Mosaische Gesetz* (ThLbl 43, 177—179).

Horovitz, J., *Goethe, Friedrich Delitzsch und das Zehnwort* (Jeschurun 11, 245—255).

Fruhstorfer, K., *Der Dekalog. Eine biblisch-theologische Abhandlung* (ThprQ 77, 92—101 216—224): Erläutert und verteidigt den Dekalog als Grundlage aller Kultur.

Jacob, B., *The Decalogue* (JqR N. S. 14, 141—187): Die altjüdische Einteilung beginnt das zweite Gebot mit: Du sollst keine andern Götter haben. Das 4. (Sabbat-) Gebot stammt von der Schöpfung her. Zum Schluß bespricht J. die Verteilung auf die beiden Tafeln.

Roveda, S., *Il decalogo Mosaico e il decalogo del catechismo cattolico* (Sc 6. S. 2, 865—874 935—954).

Theophilus ab Orbiso, *An integer decalogus tribuendus sit Moysi* (VD 3, 264—271).

Douma, J., *De decalog in Calvijns liturgie* (Geref. theol. Tijdschr. 25 Nr 3).

Charles, R., H., *The decalogue.* Warburton lectures 1919—1923 (LXIV u. 294. Edinburgh, Clark. *s* 7.6): Hält für die ursprüngliche Form des

Dekalogs Moses als Verfasser fest. Im übrigen Predigten über Beobachtung der einzelnen Gebote (nach JR 4, 493).

Feldmann, *Das Alter des Dekalogs* (BZThS 1, 213—231): Ex 34 ist kein Dekalog. Die beiden Formen Ex 20 und Dt 5 gehen auf eine ursprünglich kurze Form zurück. Weiterhin lehnt F. in einläßlicher Polemik die Einwände gegen den mosaischen Ursprung ab.

Gansczyniec, R., *Der Ursprung der Zehngebotetafeln. Eine motivgeschichtliche Studie* (30. B. 1920, Fuhrmann): Dazu H. Greßmann in OrLz 27, 211 f.

Waterman, L., *Pre-Israelite laws in the book of the covenant* (AmJsemL 38, 36—54).

Tondelli, L., *Le sanzioni dell' Esodo per il maltrattamento degli schiavi* (Bb 5, 367 f): Ex 21, 20—21 würde für die Tötung des Sklaven, die nicht unmittelbar eintritt, eine Geldbuße verhängen müssen; diese ist hier nicht möglich, weil der Sklave ohnehin im Eigentum des Schuldigen sich befindet.

Radin, M., *The kid and its mother's milk* (Ex 23, 19) (AmJsemL 40, 209—218): Sieht darin einen abergläubischen Ritus aus dem Dionysoskult (nach Exp 9. S. 2, 374).

Ackerman, H., *The two tables of stone* (AthR 4, 67—69): Zu Ex 34, 1.

Pfeiffer, R. H., *The oldest decalogue* (JbL 43, 294—310): Hält Ex 34 für einen Dekalog der J-Quelle, älter als E. Ex 23 enthält einen kanaanitischen Dekalog, wo der Name Jahwe interpoliert ist, während Ex 34 ein Produkt der Jahwereligion sein soll.

Yerkes, R. K., *The unclean animals of Lev. 11 and Deut. 14* (JqR N. S. 14, 1—29): Sucht die ursprüngliche Form der Doppelungen herzustellen (er glaubt fünf Entwicklungsstufen zu finden) und die gemeinten Tiere zu bestimmen. Der Grund der Unreinheit war ursprünglich, daß die Juden solche Tiere nicht essen wollten; dies wurde in Untauglichkeit zum Opfern weitergebildet.

Richter, G., *Zwei atl Studien.* II. *Die Einheitlichkeit der Geschichte von der Rotte Korah* (ZatW 39, 123—137).

Jirku, A., *Wo stand ursprünglich die Notiz über Hebron in Num 13, 22* (ZatW 39, 312 f).

Scheftelowitz, J., *Das Opfer der roten Kuh (Num 19)* (ZatW 39, 113—123).

Ackermann, H. C., *Concerning the nature of Balaam's vision (Num 24, 3 f)* (AthR 2, 233 f).

Winterbotham, R., *The city of refuge (Num 35, 9—32)* (Exp 8. S. 23, 32—40).

Steuernagel, C., *Das Deuteronomium übersetzt und erklärt.* 2., völlig umgearb. Aufl. (Göttinger Handkomm., hrsg. von W. Nowack: 183. Göttingen 1923, Vandenhoek).

Maynard, J. A., *New light on the Shapira Deuteronomy* (AthR 3, 236—238).

Smith, C. R., *The priest-preachers of Jerusalem* (Exp 8. S. 26, 255—258): Über Dt (nach Bb 5, 18*).

Welch, A. C., *Miscelle* (ZatW N. F. 1 [42], 163 f): Zu Dt 21, 1—9.

Mowinckel, S., *Zu Dt 23, 2—9* (Acta orientalia 1, 81—104).

Linder, J., *Das Lied des Moses Dt 32* (ZkTh 48, 374—406): Verteidigt die Authentie des Liedes. Es folgt eine metrische Übersetzung nach verbessertem Text. In der anschließenden Erklärung wird der Gedankengang dargelegt und textkritische und inhaltliche Schwierigkeiten werden gelöst.

Marti, K., *Zu Dtn 32, 10* (ZatW 39, 315 f).

Mercer, S. A. B., *„The little man of his eye" (Dt 32, 10)* (AthR 3, 151 f).

Budde, K., *Der Segen Mose's Deut. 33 erläutert und übersetzt* (VI u. 50. Tübingen 1922, Mohr. *M* 1.80): Unter Jeroboam II. in gegenwärtiger Form entstanden (nach ThLz 48, 6).

Phythian-Adams, W. J., *On the date of Dt 33* (JPoS 3, 158—190): Gehört in die Richterzeit (nach ZatW N. F. 1, 359).

Vgl. Bird (S. 91), Schmidt (S. 113), Bergmann (S. 113), Morgenstern (S. 126).

γ) Die geschichtlichen Bücher (allg., Jos, Jdc, Ruth, Sm, Rg, Chr, Esr-Neh, Makk, Tob, Jdt, Est).

Niebergall, F., *Praktische Auslegung des AT* [s. BZ 11, 101 f; 13, 285]. III. *Die Geschichtsbücher* (VIII u. 348. Göttingen 1922, Vandenhoek).

Schulz, A., *Das Buch Josue übersetzt und erklärt.* 1.—3. Taus. (Die Heilige Schrift des AT übersetzt und erklärt. In Verbindung mit Fachgenossen hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne. II 3: 78. Bonn, Hanstein. *M* 1.60): Nach Überwindung der Inflationsschwierigkeiten beginnt nunmehr auch die Ergänzung zum Bonner NT, das bereits in 3. Auflage herausgekommen ist, das Bonner AT zu erscheinen. Drei Bde liegen jetzt vor: Ez, Prv und Jos. In einer kurzen Einleitung stellt S. alles Wissenswerte und Nötige zusammen, was weiteren gebildeten Kreisen eine verständnisvolle Lektüre des AT erschließt. Dankenswert ist die Zusammenstellung der textlich veränderten Stellen (S. 1 f). Auch der sog. Literarkritik suchte S. einigermaßen Rechnung zu tragen durch Zeichen im Text, wenn er es auch nicht so nennt. Eingehend würdigt er das Sonnenstillstandswunder. Er läßt dem Texte die naturgemäße Bedeutung, sieht darin aber eine spätere Ausschmückung des Erfolges Josues, welche erst nachträglich in den Text hineingekommen ist. Wie hier, so nimmt S. auch sonst Anlaß, sich mit andern Fachvertretern auseinanderzusetzen, ohne daß dadurch die einfache und geradlinige Vermittlung des Schriftwortes beeinträchtigt würde. S. hat auf eine fließende und gut lesbare Übersetzung große Sorgfalt verwendet.

Davis, J. D., *Medeba or the waters of Rabbah* (PrthR 20, 305—310): Zu 2 Sm 10; 1 Chr 19.

Caspari, W., *Der Anfang vom II. Chron. und die Mitte des Königsbuchs* (ZatW 39, 170—174).

Steuernagel, C., *Das Buch Josua übers. u. erkl.* 2. Aufl. Anast. Neudruck (Handkomm. z. AT 1, 3, 2: 185—304. Göttingen 1923, Vandenhoek).

Tricot, A., *La prise d'Ai (Jos. 7, 1 bis 8, 29). Notes de critique textuelle et d'histoire biblique* (Bb 3, 273—300): Verfolgt die Entwicklung des massoretischen Textes. 𝔊 ist ein besserer Zeuge und stellt zwei Vorgänge als Inhalt heraus: ein Versuch der Eroberung scheiterte; erst ein zweites Unternehmen gelang.

Wallace, G. P., *Joshua and the miracle of the sun* (ExpT 33, 187—189). — Dazu ***C. J. Ritschle*** (ebd. 521).

Breuer, R., *Sefer Sofetim. Das Buch der Richter übersetzt und erläutert* (VII u. 288. Frankfurt 1922, Sänger).

Eißfeldt, O., *Die Quellen des Richterbuches in synoptischer Anordnung ins Deutsche übersetzt samt einer in Einleitung und Noten gegebenen Begründung* (X, 116 u. 66*. Lp. 1925, Hinrichs. *M* 9.—): Ist eine Fortsetzung der oben genannten Hexateuchsynopse und ganz nach ihrem Vorbilde und mit der gleichen Gründlichkeit durchgeführt. E. wendet sich in vielen Punkten gegen die geltenden kritischen Theorien und kommt durch seine Analyse besonders zu einer starken Beschneidung des Anteils, der dem R^D gewöhnlich zugesprochen wird. Daß E. die Pentateuchquellen mit Ausnahme von P (dieses endigt bei Jos 20) auch über den Hauptteil des Richterbuches noch ausdehnt, scheint mir unbegründet. Der ähnliche literarkritische Zustand läßt sich auch auf anderem Wege erklären. Der Abschluß der Pentateucherzählung mit Jos und die besondere Art des Inhalts von Jdc sträuben sich dagegen, einen gemeinsamen literarischen Ursprung an-

zunehmen. Mit Recht dagegen deutet er darauf hin, daß die sog. Anhänge des Richterbuches vielmehr mit 1 Sm 1 ff enge zusammengehören (S. 96 bis 109). Freilich nimmt er dies zum Anlaß, die Pentateuchquellen auch noch in Sm zu suchen. Für Jdc hat E. in dieser Synopse die ganze, vielgestaltige Arbeit der kritischen Schule am Buche zusammengestellt und kritisch gewürdigt.

Zapletal, V., O. P., *Das Buch der Richter übersetzt und erklärt* (Ex. Handb. z. AT 7, 1: XLII u. 311. Münster i. W. 1923, Aschendorff).

Jack, J. W., *Cushan-Rishathaim* (ExpT 35, 426—428): Tušratta von Mitanni (nach ZatW N. F. 1, 355).

Van Asseldonk, A., *Jael uxor Heber Cinaei* (VD 1, 29—32).

Albright, W. F., *Some additional notes on the song of Deborah (Jdc 5)* (JPoS 2, 284 f): Vgl ebd. 73—83.

Farmer, G., *Jud. 5, 22* (ExpT 33, 93).

Smith, H., *Gideon's three hundred* (ExpT 33, 93). — Dazu ***T. H. Weir,*** *Gideon and three hundred Jud. 7, 5 6* (ebd. 330). — ***Gautier, L.,*** *Gideon and his men* (ebd. 520).

Zapletal, V., *Jephtas Tochter. Kulturbilder aus der Frühzeit des jüdisches Volkes.* 2. u. 3. Aufl. (332. Paderborn, Schöningh. *M* 6.—): S. BZ 16. 175. Nach vier Jahren eine neue Auflage bei einem Roman, der mit kulturgeschichtlichem Rüstzeug beschwert ist, bedeutet einen nicht gewöhnlichen Erfolg. Die ergreifende Tragik der biblischen Erzählung und die Darstellungsgabe des Verf.s teilen sich in den Erfolg.

Fernández, A., *Quid de Deo senserit Jephte* (VD 1, 77—81). — *Votum Jephte* (ebd. 104—108). — *An peccaverit Jephte in voto faciendo et exsequendo* (ebd. 299—304).

Döller, J., *Bibel und moderne Forschung. Zur Samsongeschichte (Richt. 11, 1 bis 16, 31)* (Katholiken-Korrespondenz 17, 79—84 100—104): Besonders gegen eine Mythisierung.

Schmidt, H., *Zu Jdc 14* (ZatW 39, 316).

Dunkel, F., C. M., *Die Erntezeit im hl. Lande und das Büchlein Ruth* (Kath. Kz 62, Nr 33 u. 45): Beschreibt die Gebräuche bei der Erntezeit, die an Ruth erinnern.

Wolf, B., *Sefer Šmuel. Das Buch Samuel. Übers. und erl.* I. (7 u. 227. Frankf. a. M. 1923, Sänger. Geb. *M* 3.50).

Titkin, H., *Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuels* (FRLAuNT N. F. Heft 16: 71. Göttingen 1922, Vandenhoek).

Zapletal, V., *David und Saul. Kulturgeschichtliche Erzählung aus biblischer Zeit* (16°. 390. Paderborn 1921, Schöningh. *M* 6.60).

Ackerman, H. C., *Saul, a psychotherapic analysis* (AthR 3, 114—124).

Bishop, H. L., *1 Sam 13, 21* (PEF 56, 47 f).

Raffaeli, *1 Sam 13, 21* (JbL 40, 184).

Kroon, J., S. J., *„Siccine separat amara mors" (1 Sm 15, 32)* (VD 4, 90—92): Zieht die hebräische Fassung vor, welche Freude des Agag voraussetzt.

Simpson, H. L., *Putting a god to bed (1 Sam 19, 13)* (Exp 8. S. 26, 174—184).

Byington, S. C., חשך; אביר *1 Sm 21, 8;* נבלות (JbL 39, 78—82).

Reinach, S., *Le souper chez la Sorcière* (RHR 88 [1923 Juli-Okt.], 45—50): Sieht eine rituelle Speisung vor dem Scheiden in 1 Sm 28, 7—25, ein Zeugnis kanaanitischen Aberglaubens in den biblischen Büchern.

Albright, W. F., *The sinnôr in the story of David's capture of Jerusalem* (JPoS 2, 286—290): = Gelenk. Die Jebusiter seien nach grausamer Kriegssitte gelähmt worden (nach ZatW N. F. 1, 359).

Vincent, L.-H., O. P., *Le ṣinnor dans la prise de Jérusalem (II Sam. V, 8)* (Rb 33, 357—370): Gegen Dalman (s. BZ 14, 85) und Albright

(s. oben). V. lehnt mit Recht ihre Erklärungen als künstlich ab und tritt wiederholt für ṣinnôr = Kanal ein. Die Erzählung hält er für unvollständig.

Segal, M. H., *David's war against the Philistines* (PEF 1922, 74—78): Über einige Stellen aus 2 Sm (OrLz 27, 168).

Margret, A. W., גורן נכון *in 2 Sam. 6, 6* (JbL 39, 70—76).

Tolkowsky, S., *Metheg ha-Ammah* (JPoS 1, 195—201): 2 Sm 8, 1 redet von einer eisernen Nachbildung der ägyptischen Elle (nach OrLz 27, 109).

Zapletal, V., O. Pr., *David und Betsabe. Kulturgeschichtliche Erzählung aus biblischer Zeit* (400. Paderborn, Ferd. Schöningh. Geb. *M* 6.60).

Vaccari, A., S. J., *Il consiglio di Achitofel (2 Sam. 17, 3)* (Bb 5, 53—57): Liest כי בתפלת האיש (st. כשוב הכל).

Pilcher, E. J., *A mother in Israel* (PEF 54, 38—41): Zu 2 Sm 20, 19. Bedeutet einen Hauptort einer Gruppe von Ortschaften (vgl. Rb 31, 636).

Simpson, H. L., *Rizpah's watch (2 Sam. 21, 10)* (Exp 8. S. 26, 100—108).

Bruston, C., *L'inscription des deux colonnes du temple de Salomon* (ZatW N. F. 1 [42], 153 f): Deutet auf Grund einer punischen Inschrift, wo בעז als Beiname Baals erscheint: Der Herr (oder derjenige, in dem die Kraft ist) wird aufrecht erhalten (dieses Gebäude).

McCown, C. C., *The christian tradition as to the magical wisdom of Solomon* (JPoS 2, 1—24).

Fruhstorfer, K., *Der Prophet Elias* (ThprQ 74, 374—381 540—550; 75, 250—263 421—431 576—585): S. BZ 16, 176.

Allen, E. L., *The theophany at Horeb (3 Reg 19)* (ExpT 33, 230 f). — Dazu ***M. McQueen***, *The theophany at Horeb (3 Rg 19)* (ExpT 34, 321 f).

Haupt, P., *Shady broom-plants (3 Rg 19, 4)* (Am. Journ. Philol. 45, 50 f).

Jaussen, J.-A., O. P., *La fête de Saint Élie au mont Carmel* (Rb 33, 249—259): Beschreibt, wie ein Volksfest im Juli 1923 gefeiert wurde.

Prentice, S., *Elijah and the Tyrian alliance* (JbL 42, 33—38): Erwägungen auf Grund der damaligen politischen Lage.

Gunkel, H., *Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst.* 1. *Geschichten von Elisa* (106. B., Curtius).

Haupt, P., *Jehoram's fatal illness* (Am. Journ. Philol. 43, 239).

Holloway, H., *4 Rg 4, 26* (ExpT 34, 526).

Mercer, S. A. B., *The testimony of 2 Kings 11, 11* (AthR 6, 44 f).

Ungnad, A., *Der Ort der Ermordung Sanheribs* (ZA N. F. 1 [35], 50 f): Auf Grund eines Assurbanipal-Textes vertritt U. neuerdings gegen Schmidtke (s. BZ 15, 71 264), daß Sanherib in Ninive ermordet wurde, wie 4 Rg 19, 36 f richtig angegeben ist.

Albright, W. F., *The date and personality of the Chronicler* (JbL 40, 104—124).

S[elwyn], E. G., *2 Chr 28* (Theology 7, 102 f).

Van Hoonacker, A., *La succession chronologique Néhémie-Esdras* (Rb 32, 481—494; 33, 33—64): Wendet sich eingehend gegen Kugler, Von Moses bis Paulus (s. BZ 16, 295) 215—233, der endgültig Ezra vor Nehemias setzen zu dürfen glaubte. V. H. setzt Esr 7—10 wie früher so auch jetzt wieder nach Neh. — Dagegen ***Fernández, A.***, S. J., *Época de la actividad de Esdras* (Bb 2, 424—447).

Bewer, J. A., *Der Text des Buches Esra. Beiträge zu seiner Wiederherstellung* (FRLAuNT N. F. 14. Heft: 94. Göttingen 1922, Vandenhoek): „Für die Textkritik des AT ist noch viel zu tun", schreibt B. im Vorwort. Einen Teil dessen zu leisten, hat er für Esr versucht und dabei an Literatur und Textzeugen alles Erreichbare beigezogen. Besonders setzt sich B. mit dem gründlichen Kommentar von Batten (s. BZ 12, 100) auseinander. Dabei greifen naturgemäß ständig Exegese und Textkritik ineinander. So sorgfältig sich B. bemüht hat, hinter das Geheimnis der ursprünglichen Lesarten zu kommen, und so Anerkennenswertes hier geboten

wird, ist das letzte Wort auch über den Text des Buches Esra noch nicht gesprochen. Text- und Literarkritik sowie die Exegese müssen hier pari passu gefördert werden.

Torrey, C. C., *The Chronicler's history of the return under Cyrus* (AmJsemL 37, 81—100).

Bentzen, A., *De aramaiske Dokumenter i Ezra. — Nogle Bemaerkninger* (Teol. Tidsskr. 4 [1923], 97—127).

Hutchinson, C. W., *A human original for „Satan"* (ExpT 32, 425 f): Thathanai Esr 5, 3 ff (nach Bb 3, 268).

Bewer, J A., *Josephus' account of Nehemiah* (JbL 43, 224—226).

Greßmann, H., *Die ammonitischen Tobiaden* (Sitzungsber. der Ak. der Wiss. zu Berlin 1921, 39, 663—671): Zu Neh 2, 10 usw.

Fullerton, K., *The procession of Nehemiah (Neh 12, 31—39)* (JbL 38, 171—179).

Ghanimeh, J., *Das Grab des Esdras am Tigris* [arab.] (Al-M 19, 419—423).

De Bruyne, D., O. S. B., *Le texte grec des deux premiers livres des Machabées* (Rb 31, 31—54): Dem alten lateinischen Text liegt eine griechische Rezension zu Grunde, die dem erhaltenen griechischen Text gegenüber ursprünglicher ist. Der luzianische Text hat nachträgliche Änderungen, aber auch vorluzianische Lesarten. Letztere festzustellen, dient vor allem der lateinische Text.

Abel, F.-M., *Topographie des campagnes machabéennes* (Rb 32, 495—521; 33, 201—217 371—387): Auf Grund eigener Anschauungen, gewonnen auf den Reisen der Bibelschule St. Stephan in Jerusalem, verfolgt A. die Wanderungen der Truppen in der Zeit der Makkabäerkämpfe. Die Vorgänge der Makkabäerbücher treten dadurch lebendig vor den Geist, und manche topographische Streitfrage löst sich auf diese Weise am besten.

Joüon, P., S. J., *Quelques hébraïsmes de syntaxe dans le 1er livre des Maccabées* (Bb 3, 204—206): Stellt eine Reihe von nicht erkannten Hebraismen fest, die leicht übersehen werden können, aber den hebräischen Urtext sicher verraten.

Kern, O., *Ein vergessenes Dionysosfest in Jerusalem (2 Makk 6, 7)* (ZatW 41, 198 f). — Dass. ARW 22, 198 f.

Die Heilige Schrift. *Altes Testament* von E. Kalt. 1. *Das Buch Tobias, Judith und Esther* (143. Kaldenkirchen, Rhld., Missionsdruckerei. *M* —.75).

Priero, G., *Il libro di Tobia. Testi e introduzione. Studio filologico, critico-analitico, esegetico.* Compendio con 13 incisioni intercalate nel testo (XVI u. 215. Como, Ortinelli).

Joüon, P., S. J. *Quelques hébraïsmes du Codex Sinaiticus de Tobie* (Bb 4, 168—174): 𝔊S hat mehr Hebraismen als 𝔊B. J. zählt sie auf und schließt daraus, daß 𝔊S aus dem Hebräischen übersetzt ist, und zwar möchte er den hebräischen Text für den Originaltext halten.

Torrey, C. C., *„Nineveh" in the book of Tobit* (JbL 41, 237—245).

Jellin, A., *Notes on the Syriac versions of the story of Aḥiḳar as edited by J. Rendel Harris* (JqR N. S. 15, 119—121): Ergänzungen zur erwähnten (2.) Ausgabe (Cambridge 1913) und zu Nöldeke (s. BZ 12, 101). Die besprochenen Stellen bestätigen biblischen Einfluß auf die Übersetzung.

Nau, F., *Le roman turc de Haïqar* (Jas 11. S. 19, 263—268).

Kaminka, A., *The origin of the Ashmodai legend in the Babylonian Talmud* (JqR N. S. 13, 221—223).

Meyer, C., S. J., *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith* (Bb 3, 193—203): Gaster hatte mit andern Exegeten einen kurzen Midrasch als Urkern von Jdth angesehen. M. weist nach, daß die Midraschim zur Jdth-Erzählung aus dem biblischen Buche stammen, der größere Midrasch sogar die Vulgata voraussetze.

Meyer, C., *Utrum Iudith laudanda an reprehendenda sit* (VD 3, 173—179).

Palgen, R., *Judith. Ein Mitteldeutsches Gedicht aus dem 13. Jahrhundert. Aus der Stuttgarter Hs zum ersten Male herausgegeben.* Mit einer Tafel (Altdeutsche Textbibliothek Nr 18: VII u. 89. Halle a. S., Niemeyer).

Joüon, P., *Judith 16, 15* (Bb 4, 112).

Hoschander, J., *The book of Esther in the light of history* (IX u. 318. Philadelphia 1923, The Dropsie College, Geb. $ 2.50): BZ 16, 177 konnte eine Reihe von Beiträgen H.s im JqR verzeichnet werden. Die dem IX. Bd vorausgehenden Bände sind wegen des Krieges nicht hierher gelangt. Die Separatausgabe der wertvollen Untersuchungen gibt die Artikelreihe vollständig. H. ist weder konservativ, so daß er das Buch Est in der überlieferten Auffassung festhalten will, noch gilt ihm die Ungeschichtlichkeit der Erzählung als erwiesen. Zwei Jahrhunderte und mehr nach den Ereignissen wurde das Buch verfälscht, und dadurch sollen die Schwierigkeiten für die Erklärung hervorgerufen worden sein. Die Haupthypothese H.s besteht darin, daß er statt Xerxes den persischen König Artaxerxes II. Memnon einsetzt und in dessen Gemahlin Stateira Esther erkennen will. Die Verfolgung der Juden sei dadurch hervorgerufen worden, daß sie nach ihrer religiösen Anschauung gegen neu einzuführende Götterkulte in der Zoroasterreligion sich kehren mußten. Unser gegenwärtiges Buch sei erst entstanden, als in der Makkabäerzeit im praktischen Gebrauch die ursprüngliche Erzählung erweitert und übertrieben wurde. Schätzenswert ist das reiche Material für die einschlägige Geschichtsperiode, das H. sorgfältig und lichtvoll zusammengruppiert hat.

Keulers, J., *Het boek Esther vertaald en met aanmerkingen voorzien* (XV u. 88. Roermond 1923, Selbstverlag. *Fl* 1.—).

Wolff, B., *Das Buch Esther. Ein Beitrag zur Erklärung der Hauptschwierigkeiten des Buches* (52. Frankf. a. M. 1922, Kauffmann).

Naish, J. P., *Fresh light on the book of Esther* (Exp 8. S. 25, 56—66).

Gehman, H. S., *Notes on the Persian words in the book of Esther* (JbL 43, 321—328): Macht neue Vorschläge, für zahlreiche persische Worte die eigentlichen Äquivalente zu finden.

Kellett, E. E., *A note on Esth 2, 19 s* (ExpT 35, 380): Streicht שנית (nach ZatW N. F. 1, 355).

Allis, O. T., *The reward of the king's favorite (Esth 6, 8)* (PrthR 21, 621—632): Die Phrase ist von Haman absichtlich zweideutig geformt worden.

Staerk, W., *Die Purim-Komödie* מכירות יוסף (MGWJ 66, Nr 10—12).

Vgl. Schulz (S. 90), Haupt (S. 91), Casartelli (S. 91), Hölscher (S. 113), Schwarz (S. 113), Canney (S. 126).

δ) Poetische und Lehrschriften.

1. Poesie. Allgemeines. Job. Ps.

Beardslee, R. A., *Hebrew poetry, a criticism* (JbL 39, 118—130).

Bover, J. M., *Para la historia del paralelismo de la poesía hebrea* (Estudios ecclesiásticos 1 [1922], 62 f). — *Nota sobre el paralelismo hebreo* (ebd. 2, 105—107).

Condamin, Dhorme, P., *A propos d'une théorie strophique* (Rb 33, 407 bis 419): Es handelt sich um die strophische Theorie, die Condamin in seinem Jeremiaskommentar (s. BZ 16, 186) vertreten hat. Er verteidigt sie gegen Ricciotti, der sie in seiner Übersetzung des Jeremias (s. unten) bekämpft. Auch Dh. lehnt sie mit eingehender Begründung ab und gibt ein Beispiel, wie er sich die Strophik des Jeremias denkt.

Littmann, E., *Zum wechselnden Rhythmus in der hebräischen Poesie* (ZSem 2, 272 f): Stützt den Wechsel des Rhythmus im gleichen Stück durch Beispiele aus der Tigrē-Poesie.

Mowinckel, S., *Nog en stileiendommeligh der ved hebraisk poesi* (Norsk teol. Tidsskr. 1923, 18—39).

Vaccari, A., *De utilitate parallelismi poetici ad intelligentiam sacrorum librorum* (VD 1, 184—189).

Lefebvre, G., *Égyptiens et Hébreux* (Rb 31, 481—488): Vergleicht eine Reihe von Bibelstellen aus den Lehrschriften und den Pss mit ägyptischen Inschriften, deren Lehren die Juden sich, soweit möglich, zu eigen machten.

Peters, N., *Die Leidensfrage im AT.* 1. u. 2. Aufl. (BZF 11. F. 3./5. Heft: 96. Münster i. W. 1923, Aschendorff. *M* 1.50).

Thilo, M., *Das Buch Hiob. Neu übersetzt und aufgefaßt* (144. Bonn 1925, Marcus. *M* 4.—): Th. faßt gern Deutungsprobleme an, welche einzelne Bücher bieten (s. Ct BZ 16. 182; Koh s. unten S. 183). Der Deutungsversuch von Job baut sich auf einer genauen, sehr lesbar gehaltenen Übersetzung auf, die in kurzen Anmerkungen gerechtfertigt und erläutert wird. Daran reiht T. eine Inhaltsangabe, die durch einen kleinen Index zu einer systematischen Inhaltsangabe gemacht wird. Im letzten Teil äußert er sich „zur Gesamtauffassung". Kap. 28 ist vom Dichter selbst als Abschweifung vom sonstigen Gedankengang eingesetzt, und zwar als Grunddogma des ganzen Lehrgedichtes. Ebenso betrachtet er Prolog, Elihureden und Epilog als wesentliche Bestandteile von Job und baut auf der Geschlossenheit des jetzigen Buches die Idee auf, die es verficht. In Job sei der Erkenntnisfortschritt des Dichters im Laufe der Zeit dargestellt. Jobs Leiden wollen nicht als Strafleiden, Zuchtleiden, Läuterungsleiden, sondern als Bewährungsleiden dargestellt werden. Es ist ein Mittelweg zwischen der einheitlichen und literarkritischen Betrachtung. Mir erscheint letztere allein berechtigt und damit die Suche nach einer beherrschenden These zwecklos.

Gillischewski, Eva, *Die erste Elifazrede Hiob Kap. 4 und 5* (ZatW 39, 290—296).

Ricciotti, G., *Il libro di Giobbe ammette la risurrezione?* (Sc 6. S. 2, 775—791).

Reider, J., *מִדַּד in Job 7, 4* (JbL 39, 60—66).

Liebermann, B. B., *Job 17, 11* (ExpT 34, 330 f).

Burkitt, F. C., *On a celtis „a chisel". A further note* (JthSt 22, 380 f): Zu Job 19, 23 f (vgl. BZ 15, 87).

Régnier, A., *La distribution des chapitres 25—28 du livre de Job* (Rb 33, 186—200): Sucht die Kapitel so, wie sie dastehen, ohne Umstellung und ohne andere Zuteilung in den Gedankengang des Buches Job einzureihen. — Dagegen ***Dhorme, P.***, *Les chapitres XXV—XXVIII du livre de Job* (ebd. 343—356): 27, 13—23 gehört den Freunden Jobs an; 27, 12 schließt Jobs Rede. Mit 24, 18—24, nach 27, 13 eingesetzt, bildet das Stück die Rede Sophars im 3. Zyklus. 24, 18—24 muß dabei an manchen Stellen verbessert werden. 25, 2—6 + 26, 5—14 bilden die 3. Rede des Bildad, während 26, 2—4 + 27, 2—12 Jobs Rede enthalten.

Barton, G., *Some text-critical notes on Job* (JbL 42, 29—32): Mahnt zur Vorsicht in der Textänderung. Doch in 9, 35; 10, 8 16 21 f glaubt er zu Textverbesserung greifen zu müssen.

Barton, G. A., *Some text-critical notes on the Elihu-speeches, Job 32—37* (JbL 43, 228).

Dhorme, P., *A propos du mot* שֶׁלַח (JPoS 3, 45—48): Job 33, 18 = Brunnen, Tunnel (nach OrLz 27, 111).

Dhorme, P., *Un mot aryan dans le livre de Job* (JPoS 2, 66—68): Job 37, 11 ברי = βορέας; in V. 12 ist vor לפעלם ein יַצְלֵט einzuschieben (nach OrLz 27, 116).

Dhorme, P., *La terre de Lemnos chez les Hébreux* (JPoS 3, 48—53): = חֹמֶר הוֹתָם (Job 38, 14) (nach OrLz 27, 111).

Fullerton, K., *The original conclusion to the book of Job* (ZatW N. F. 1 [42], 116—136): Eine sehr komplizierte Lösung des ohnehin schon komplizierten Job-Rätsels.

Zorell, F., S. J., *De quodam psalterio samaritano nuper invento* (Bb 5, 73—76): Berichtet zurückhaltend, aber nicht ablehnend, vom Psalterium samaritanum, das auf abenteuerliche Weise am 12. XII. 1915 in die Hände des Pfarrers A. Langen von Weilers (Österreich) gekommen sein soll und als „Wissenschaftliche Beilage zur Wochenschrift für homiletische Wissenschaft" 17 (1923), 65 f; 18 (1924), Heft 1 u. 2, bis Ps 52 in lateinischer Übersetzung veröffentlicht wurde. — *De „Psalterio samaritano" nota* (ebd. 205 f): Der ganze Text des Psalters ist veröffentlicht und weckt in Z. den dringenden Verdacht, die Übersetzung sei gemacht nach dem Schlöglschen Psalterium von 1911 und 1915 (s. BZ 10, 103; 13, 277).

Landersdorfer, S., O. S. B., *Ein samaritanisches Psalterium* (ThG 16, 39—46): Zu dem angeblichen Fund von A. Langen (s. oben). Auch L. hebt die auffällige Übereinstimmung mit Schlögls Korrekturen des Textes hervor, ohne aber daraus einen Zweifel an der Echtheit ableiten zu wollen.

Mayr, J., *Ein samaritanisches Psalterium* (Kath. Kz 64, 34 f).

Boylan, P., *The Psalms. A study of the Vulgate Psalter in the light of the Hebrew text.* II. *Ps LXXII—CL* (VI u. 404. Dublin, Gill): Das schöne und praktische Werk ist damit abgeschlossen (s. BZ 16, 179). Die inzwischen neu erschienene Literatur ist beigezogen worden. Die Angaben über Entstehung, literarische Anlage und bedeutsamere Lehrpunkte sind erweitert worden, ohne daß der Charakter des Buches fühlbar geändert worden wäre.

Stephan, S., *Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen (einschließlich der im Brevier vorkommenden Cantica).* 3. Aufl. (344. Regensburg 1925, Pustet. *M* 4.50): In 1. Aufl. erschienen 1923 (104, 208 u. 2. Marklissa, Verlag f. Liturgik). Unternimmt die weittragende und nicht leichte Aufgabe, „eine bis zum letzten Wort verständliche Psalmenausgabe zu schaffen" (S. 6). Dazu beginnt er im 1. Teil mit den sprachlichen Eigentümlichkeiten der Pss, den allgemeinen Beziehungen der lateinischen Wiedergabe zum Hebräischen und einem Lexikon aller in beiden Sprachformen verschieden gebrauchten Worte. Der 2. Teil (S. 120 ff) gibt das, was wir sonst in den praktischen Psalmenerklärungen finden. Ein in die Tiefe gehendes Pss-Studium kann und will S. nicht ersetzen, wohl aber kann er augenblicklich auftauchende Anstöße bei mangelnder Zeit rasch überbrücken helfen.

Duhm, B., *Die Psalmen.* 2., verm. u. verb. Aufl. (Kurzer Handkommentar, in Verb. mit . . . hrsg. von K. Marti, Abt. XIV: XXXVI u. 496. Tübingen 1922, Mohr): Die Übersetzung der Pss ist jetzt an die Spitze gestellt. Damit ist eine Besonderheit von Martis Handkommentar wenigstens für die Pss aufgegeben, die dieses Sammelwerk gegenüber den andern großen Kommentarwerken der protestantischen Exegese etwas ins Hintertreffen drängte. Die 1. Aufl. des Psalmenkommentars erschien 1899. Beibehalten ist auch in der 2. Aufl. die Vorliebe für spätere Ansätze der Abfassungszeit, weil die sonst gemachten Vorschläge dem Verf. nicht besser und nicht rein sachlich erschienen (S. VIII). Er wird vielfach darin recht haben, daß andere Ansätze nicht besser sind. Gut ist kein Vorschlag, der einem willkürlichen Abschätzen entspringt. Namentlich sind die innern Gründe doch immer unzuverlässig, und D.s ungemein späte Ansätze sind ausschließlich durch innere Gründe gewonnen. Geblieben ist auch der lebendige, vielfach spöttische, ja sarkastische Ton, den D. gegen Psalmisten und Erklärer anschlägt. Damit will nicht gesagt werden, daß er nicht ab und zu die Sache am besten trifft. Die Änderungen im einzelnen sind zahlreich, aber meistens nicht tiefgreifend. Und im einzelnen kann auch uns D.s Kommentar in seiner neuen Form trotz seiner radikalen kritischen Richtung viel nützen.

Hagenbüchle, O., *Harfenlieder. Der Psalter in deutscher Übertragung* (312. Paderborn, Bonifatius-Druckerei. *M* 4.50).

Kittel, R., *Die Psalmen übersetzt und erklärt.* 3. u. 4. Aufl. (Kommentar z. AT, hrsg. von E. Sellin. XIII: LVII u. 462. Lp. 1922, Deichert): 1915 erschien die erste Doppelauflage (s. BZ 13, 89). K.s Art hat allgemein angesprochen. Nicht so reich an gelehrtem Material wie Baethgens Kommentar, hat K. es verstanden, den Gedankengang der Pss mit besonderer Liebe herauszuarbeiten. Eine dem angenommenen hebräischen Metrum angepaßte Übersetzung geht voraus. Textkritische Bemerkungen, je nach Bedarf ziemlich reichhaltig, schließen sich an. Eine Erklärung nach Versen, je nachdem auch noch eine Würdigung der Hauptgedanken des Psalmes führen in die Gedankenwelt des Sängers ein und stellen die Vermittlung mit unsern Anschauungen her. Wo es nötig schien, wurden noch Exkurse (z. B. über die alphabetischen Lieder S. 31, Unschuldsbeteuerung S. 100 ff, Luther und der 46. Psalm S. 168 ff usw.) eingefügt. Die „Beilagen" behandeln den Vergeltungsgedanken in den Pss und babylonische und ägyptische Parallelen zum Psalter. Wenn der Kommentar in sich rasch folgenden Auflagen auf der Höhe gehalten werden kann, wird er der beliebteste Psalmenkommentar bei den Protestanten werden.

Knor, J., *Psalterium. Kurze Erklärung der Psalmen und Cantica der Wochenoffizien des römischen Breviers.* 2. Aufl. (176. Limburg a. d. L. 1923, Steffen. *M* 2.—): S. BZ 14, 282.

Landersdorfer, S., O. S. B., *Die Psalmen lateinisch und deutsch.* Für gebildete Beter bearbeitet (416. Regensburg 1922, Pustet): Besonders für Brevierbeter geeignet. Die Übersetzung aus dem verbesserten Urtext — dabei ist Schlögl hauptsächlich als Gewährsmann gewählt worden (s. BZ 10, 103 f), Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen verraten den kundigen Orientalisten, der den Geist der hebräischen Poesie wohl zu erschließen vermag. Der lateinische Text ist der Vulgata entnommen; nur Ps 94 (95) ist aus dem Psalterium Romanum, wohl weil er in dieser Form dem Brevierbeter am festesten im Gehör liegt.

Lanner, A., *Deutsches Laienbrevier. Psalmen, Hymnen und Gebete.* 5. bis 7. Aufl. Mit einem Titelbild. (12°. 280. Freiburg i. Br. [1923], Herder. Geb. *M* 2.80): S. BZ 15, 283. Verteilt die Psalmen wie das Brevier auf die einzelnen Wochentage. Die Anmerkungen sind aus Niglutsch (s. BZ 11, 330) entnommen.

Pérennès, H., *Les Psaumes, traduits et commentés.* Avec préface du P. Condamin (XXII u. 320. Saint-Pol-de-Léon 1922, Feiz Ha Breiz): Die Vorrede Condamins legt eine Lanze ein für die viel geschmähte und auch viel mißbrauchte Metrik. Ohne besondere Ansprüche an hohe Wissenschaftlichkeit hat P. den Urtext der Psalmen für Theologen und Laien in kritischer Bearbeitung und sorgfältiger Übersetzung zu erschließen unternommen. Der Text wird durch Überschriften gegliedert. Die Anmerkungen begründen die gewählte Lesart und führen in das Verständnis ein.

Leimbach, K. A., *Die Psalmen.* Teil 1: 1—75. Übers. u. kurz erklärt. 4. Aufl. (Bibl. Volksbücher, Ausgewählte Teile des AT, 5. Heft: XVIII u. 219. Fulda 1922, Aktiendruckerei): Die Zählung richtet sich nach der Vulg., zu Grunde gelegt ist jedoch der 𝔐𝔗, wenn auch die Vulg.-Lesarten immer vermerkt sind. Die Erklärung ist verhältnismäßig eingehend und vermag weiteren Kreisen als gute Einführung in das Psalterium zu dienen.

Mowinckel, S., *Det gamle testamentets salmbok. 1: Salmene i oversattelse* (Kristiania 1923, Aschehoug. *Kr* 7.50).

Niglutsch, J., *Brevis explicatio psalmorum.* Ed. V, procurata a F. Posch (VIII u. 344. Bozen 1923, Ferrari): S. BZ 8, 330.

Schulte, A., *Die Psalmen und Cantica übersetzt und zum praktischen Gebrauch erklärt.* 3. Aufl. (Wissensch. Handbibl., 1. R.: Theol. Lehrbücher XXVI: 372. Paderborn, Schöningh. *M* 7.—): S. BZ 15, 87. Hält die Mitte zwischen den Kommentaren mit vollständigem wissenschaftlichen Rüst-

zeug und den ganz kurzen, die sich auf die allernotwendigsten Anmerkungen beschränken. Der lateinische Text der Vulg. ist nunmehr weggelassen. Doch bleibt dieser Text die Grundlage, ohne daß der Urtext ganz vernachlässigt wäre. Wegen der praktischen Anlage hat sich das Handbuch gut eingelebt.

Thalhofer, V., *Erklärung der Psalmen und der im römischen Brevier vorkommenden biblischen Cantica mit besonderer Rücksicht auf den liturgischen Gebrauch.* 9., verb. Aufl., hrsg. von F. Wutz (898. Regensburg 1923, Manz): 1914 erschien die vorausgehende Auflage. Calès in RchScr 14, 314 will die neuen textkritischen Anschauungen über die Septuaginta, die Wutz in der Vorrede berührt (s. oben S. 133), nicht anerkennen.

Van Heemstede, L., *Psallite sapienter! Die Jubel-, Trauer- und Bußpsalmen aus Davidischer Zeit in deutsches Reimgewand gebracht* (VIII u. 296. Münster i. W. 1922, Aschendorff): Als „vermutlich letzte Gabe eines Achtzigjährigen“ legt der Verf. diese Psalmenübersetzung vor und versteht es, in edler Sprache und gewählter dichterischer Gestalt die uns sonst fremde Welt der Psalmenpoesie zu erschließen. Er glaubt sich den ersten nennen zu dürfen, der die Pss in das Gewand des klangvollen deutschen Reimes kleidet.

Wiese, H., *Die Psalmen. In Anlehnung an den Tonfall der hebräischen Gedichte übersetzt und mit Anmerkungen begleitet* (12°. III u. 196. Stuttgart [o. J.], Priv. Württemb. Bibelanstalt).

Peters, J. P., *Notes of locality in the Psalter* (JPoS 1, 122—131): Ps 3 bis 41 sind vor dem Exil in Jerusalem, 51—71 in Sichem entstanden, 138 bis 144 sind alt (nach OrLz 27, 109).

Stummer, F., *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau atl Psalmen* (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. XI 1/2: 190. Paderborn 1922, Schöningh): Will mit den bisherigen allgemeinen Hinweisen, daß die Pss Parallelen im Osten haben, einmal wirklich einen Versuch machen. In geduldiger Prüfung geht er dem Schema nach, das sich bei den Individualpsalmen und in den Liturgien findet, und vergleicht den ähnlichen Bau bei den biblischen Psalmen. Es sind nicht so ohne weiteres faßbare Ähnlichkeiten wie bei geschichtlichen Texten. Die Grenze zwischen zufällig ausgebildeten Stilformen und naturgemäß sich aufdrängenden bleibt fließend. Immerhin glaubt S. einige Ansatzpunkte finden zu können, an denen bestimmt sumerische Vorbilder wirksam geworden sind. Er stellt noch 2 weitere Studien zu dem Gegenstand in Aussicht: Vergleichung der Ausdrucksweisen der Psalmen und der sumerischen Kultpoesie, die religiöse Höhenlage der heiligen Dichtung Israels. S. vereinigt gute exegetische Schulung und genaue Vertrautheit mit der sumerisch-akkadischen Literatur. — Dazu ***Ders.,*** *Die Psalmengattungen im Lichte der altorientalischen Hymnenliteratur* (JSoR 8, 123—134): Der etwas erweiterte Vortrag vom Berliner Orientalistentag (9. April 1923) soll obige Schrift ergänzen. S. geht vom Aufbau der Hymnen aus und stellt das Schema auf und seine Abänderungen und findet in den Pss einen noch weiter fortgeschrittenen „Erweichungsprozeß“, den er schon in der oben erwähnten Schrift angedeutet hatte. Er verbreitet sich auch über die Eigenheit der Psalmengattungen gegenüber der akkadischen und besonders der ägyptischen Literatur.

Fruhstorfer, K., *Delitzsch' Sturmlaufen wider den biblischen Psalter* (Pb 34, 518—521).

Podechard, M. E., *Notes sur les Psaumes* (Rb 31, 5—10; 32, 238—252): S. BZ 16, 181.

Pérennès, H., *Les Psaumes dans la liturgie romaine* (112. Lille 1923, Desclée).

F[onck], L., *Qua ratione psalmi in horis officii sint distributi* (VD 1, 127 f).

Löhr, M., *Psalmenstudien* (BWAT N. F. 3: III u. 53. B. 1922, Kohlhammer).

Mowinckel, S., *Psalmenstudien. I. Awân und die individuellen Klagepsalmen. — II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. — III. Kultprophetie und prophetische Psalmen. — IV. Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften. — V. Segen und Fluch in Israels Psalmendichtung* (Skrifter utgit av videnskapsselskapet i Kristiania. II. Hist.-filos. Kl. 1921, Nr 4 6; 1922, Nr 1 2 3: Kristiania, Dybwad): Eine Vorbemerkung zur IV. Studie gesteht: „In diesem Heft wird ein ganzes Bündel von mehr oder weniger sicheren oder wahrscheinlichen oder gar hypothetischen und unsicheren Deutungsvorschlägen vorgelegt.“ — H. Greßmann (ZatW N. F. 1 [42], 160 f) findet doch die Hypothesen bei aller Kühnheit fruchtbar an Anregungen.

Smith, J. M. P., *Law and ritual in the Psalms* (JR 2, 58—69).

Gunkel, H., *Die Frömmigkeit der Pss* (Christl. Welt 36, 2—7 18—22 79—83 94—98 105—109).

Hennen, B., *Die Psalmenüberschrift* שׁוּשַׁן, שׁוֹשַׁנִּים (Pb 34, 521—523). — *Die Psalmenüberschrift* לַמְנַצֵּחַ, εἰς τὸ τέλος (ebd. 369).

Olivera, B. S., *De imprecationibus in psalmis* (VD 4, 143—118): David, sicher der Verfasser solcher Psalmen, wandte sich gegen seine Feinde als die Feinde Gottes, beabsichtigte damit „vera vaticinia“, ist selbst ein Typus des Messias, zudem solle man auf die dichterische Form und die orientalische Gewohnheit zu übertreiben sich berufen, um eine Gefährdung der Inspiration auszuschließen.

Calès, J., *Les Psaumes des fils de Coré* (RchScr 13, 66—76 154—160 313—322 437—443 543—553; 14, 273—287 429—444): Übersetzung, Text, poetische Form, Lehrgehalt und liturgische Verwendung werden erörtert. Zum Schluß berührt C. einige Fragen, welche diese Psalmengruppe im ganzen betreffen.

Lippert, P., S. J., *Die sieben Bußpsalmen. Aus der Vulgata neu übertragen.* Von H. v. Gumppenberg mit der Hand geschrieben und mit Initialen geschmückt (2°. 41. München 1923, Theatiner-Verl.).

Rosenthal, L. A., *Zwei liturgische Psalmen* (MGWJ 67, 130—132).

Charles, R. H., *Two passages in the Psalms* (ExpT 32, 539—541): Zu Ps 2, 11 f; 118, 85 (nach Bb 3, 367).

Kroon, J., *Herodii domus dux est eorum (Ps 103, 17)* (VD 1, 239 f). — ***Ders.*** zu Ps 4,8 (ebd. 327—329), zu 89, 9 (ebd. 2, 51 f), zu 87 (ebd. 2, 105—108), zu 54, 22 (ebd. 3, 91 f).

Vaccari, A., *In manibus tuis tempora mea (Ps 30, 16)* (VD 1, 330 bis 332). — ***Ders.*** zu Ps 45, 6 (ebd. 1, 357—360), zu 90 (ebd. 3, 42—48).

Zorell, F., S. J., *Christi sacram passionem ingressuri ad Patrem oratio (Ps 15, h. 16)* (VD 3, 81—84). — ***Ders.*** zu Ps 16 (ebd. 1, 231—234), zu 21 (ebd. 1, 72—76), zu 35 (ebd. 4, 140—143), zu 38 (ebd. 4, 56—58), zu 44 (ebd. 3, 249—252), zu 50 (ebd. 1, 18—21), zu 64 (ebd. 1, 354—356), zu 65 (ebd. 3, 100—102), zu 67 (ebd. 1, 140—145), zu 71 (ebd. 3, 294—296), zu 72 (ebd. 3, 140—143), zu 80 (ebd. 3, 107—111), zu 85 (ebd. 4, 3 f), zu 89 (ebd. 3, 49—51), zu 104 (ebd. 1, 263—267), zu 105 (ebd. 4, 72—76), zu 108 (ebd. 1, 166—173), zu 109 (ebd. 3, 353—356), zu 131 (ebd. 3, 332—335), zu 144 (ebd. 2, 135—137).

Zorell, F., S. J., *Textkritisches zum 119. (118.) Psalm* (Bb 4, 375—380): Sucht durch Textkorrekturen die 8 verschiedenen Gesetzestermini möglichst für jeden Oktonar je einmal zu gewinnen und bemüht sich, Vers und Strophen darzustellen.

Zorell, F., S. J., *Dies formabuntur et nemo in eis (Ps 138, 16)* (Bb 4, 315—317): בהם birgt den arab. Stamm „unbestimmt sein“.

Mercer, S. A. B., *„Kiss the Son“ (Ps 2, 12)* (AThR 2, 324).

Van den Eerenbeemt, L., *Foderunt manus meas et pedes meos (Ps 21, 17), kaaru an kaari?* (VD 3, 85—89).

Kennedy, J., *Ps 32, 3* (JthSt 22, 381 f).

Fridrichsen, A., *Ps 40, 7: Aures perfecisti mihi* (ZatW 40, 315 f).

Power, E., *Oremus pro Pontifice nostro Pio* (VD 2, 65—68): Erklärt Ps 40, 3 (nach Bb 3, 367).

Allis, O. T., *„Thy throne, o God, is for ever and ever", a study in higher critical method* (PrthR 21, 236—266): Zu Ps 45, 7. Verteidigt die messianische Auffassung.

Eißfeldt, O., *Luthers „Eine feste Burg" und der 46. Psalm* (Theol. Blätt. 1, 54—59).

Kennedy, J., *Ps 46, 1* (ExpT 34, 523 f).

Macht, D. I., *A pharmacological note on Ps 58, 9* (JAoS 42, 280—285).

Cannon, W.-W., *The 68th Psalm, comprising introduction, revised translation and critical notes* (60. Cambridge 1923, Univ. Press. *s* 10.6).

Liebschütz, N., *An interpretation of Ps 74* (AmJsemL 40, 284—287).

Budde, K., *Zu Ps 82, 6 f* (JbL 40, 39 f).

Caspari, W., *Ps 84 in drei Strophen* (ZdmG 1921, 51—56).

Peters, J. P., *A Jerusalem processional (Ps 83, hebr. 84)* (JPoS 1, 36—41).

Lutter, J., *Martin Luthers Auslegung des 90. Psalmes* (51 mit 1 Taf. B. 1920, Breslauer).

Fullerton, K., *The feeling for form in Ps 104* (JbL 40, 43—46).

Haupt, P., *The Egyptian prototype of Ps 104* (Am. Journ. Philol. 45, 51—53).

Schmidt, H., *Erklärung des 118. Psalms* (ZatW 40, 1—14).

Askwith, E. H., *The songs of ascents* (Exp 8. S. 23, 69—75).

Gowen, H. H., *Psalm 130* (Journ. Roy. As. Soc. 1922, 573—576).

Fernández, A., *Ps 131, 1* (VD 3, 225—231).

Power, E., S. J., *Ṣion or Si'on in Psalm 133 (Vulg. 132)?* (Bb 3, 342 bis 349): Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn man statt צִיּוֹן liest: שׂיון = שׂיאון, eine Bezeichnung des Gebirgsstockes, dessen höchste Spitze Hermon heißt.

Barnes, W. E., *The fugitive wanderer's psalm* (Exp 8. S. 21, 329—337): Ps 139 wird gegen Briggs als einheitlicher Psalm erklärt.

Schulz, A., *Zu Ps 139 (138), 16 („Imperfectum meum viderunt oculi tui")* (ThG 16, 193 f): Liest גְּמֻלַי „meine Taten" (statt גלמי).

Vgl. Mowinckel (S. 92), Eitan (S. 126).

2. Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.

Wiesmann, H., *Das Buch der Sprüche übers. u. erkl.* (Die Hl. Schrift d. AT 6, 1: 100. Bonn 1923, Hanstein. *M* 1.60): W. hat diesem Kommentar schon vorgearbeitet durch Herausgabe des Zennerschen Nachlasses zu Prv 1—9 (s. BZ 8—11). Hier handelte es sich besonders darum, das Ergebnis der Forschung für weitere Kreise kurz darzustellen. Die Übersetzung liest sich gut, ist aber doch dem Urtext hinreichend getreu gefolgt. Soweit der Text geändert wurde, ist das am Druck zu ersehen. Die Anmerkungen sind kurz gehalten und stellen durch eine knappe Umschreibung den Sinn von nicht sofort im Wortlaut verständlichen Stichen fest. In Bezug auf die persönliche Weisheit hat W. sich nicht bestimmt entschieden. Trotz der Fragezeichen im Register begründet er die Deutung auf eine persönliche, nicht bloß personifizierte Weisheit so eingehend, daß der Leser selber sich klar werden kann, zumal ja Prv 8 nicht allein steht. Den Hinweis auf Ägypten als Quelle israelitischer Weisheit (S. 6) konnte W. selbst rasch viel bestimmter fassen (s. folgende Notiz und oben S. 43 ff).

Erman, A., *Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope* (OrLz 27, 241—252): Veröffentlicht in E. A. W. Budge, Facsimiles of Egyptian hieratic papyri in the British Museum, Second Series, Taf. 1—14, S. 9—18 41—50, übersetzt von H. O. Lange in Nordisk Tidsskrift, im Anschluß daran hier ins Deutsche übersetzt. — ***Ders.,*** *Eine ägyptische Quelle der „Sprüche Salo-*

mos". Sonderabdr. a. d. Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. W., philos.-histor. Kl. 1. Mai 1924 (4°. S. 86—93, mit 2 Taf. B., W. de Gruyter. *M* —.30). — Dazu ***H. Greßmann***, *Die neu gefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung* (ZatW N. F. 1, 272—296): Stellt Prv 22, 17 bis 23, 11 und andere Stellen nach dem revidierten 𝔐𝔗 mit der Übersetzung des ägyptischen Spruchbuchs zusammen nebst einem kritischen Apparat. Die wörtliche Übereinstimmung läßt G. schließen, daß die ganze dritte Sammlung der Prv auf das ägyptische Spruchbuch und andere Vorlagen zurückgehe. G. verbreitet sich eingehend über die Spruchdichtung des Orients überhaupt und über die Sammlungen in den Prv, die er in der Hauptsache bereits ins 7. Jahrh. zurückdatiert. Dafür beruft er sich besonders auf die Königssprüche, die er nicht von außerisraelitischen Königen verstehen will. Auch die Beziehung zu den Propheten spricht nicht dagegen. Weiterhin erörtert er die Formen der Spruchdichtung, die Schöpfer dieser Literatur. Ägypten war vor dem Exil hauptsächlich das Vorbild, nach dem Exil Persien und Griechenland. — ***Grimme, H.***, *Weiteres zu Amen-em-ope und Prv* (OrLz 28, 57—62): Dehnt die Abhängigkeit weiter aus, als Erman sie zugestanden hatte, und glaubt sogar schon Verbesserungen des hebräischen Textes daraus ableiten zu können. Der hebräische Benützer habe übrigens selbständig verarbeitet.

Kroon, J., *Prv 24, 16* (VD 3, 335—337).

Kellett, E. E., *On Prv 25, 2* (ExpT 35, 226 f).

Ben Yehuda, E., *The Edomitic language* (JPoS 1, 113—115): Findet in Prv 30, 1 bis 31, 9 die edomitische Mundart (nach OrLz 27, 109).

Joüon, P., *Les temps dans Proverbes 31, 10—31 (La femme forte)* (Bb 3, 349—352): Das Gedicht handelt von einer bestimmten verstorbenen Frau; darum steht im Hebräischen die Vergangenheit.

Vaccari, A., *Navis pelagizans (Prv 30, 18)* (Bb 4, 179 f).

Thilo, M., *Der Prediger Salomo. Neu übersetzt und auf seinen Gedankengang untersucht* (III u. 50. Bonn 1923, Marcus. *M* —.90): Glaubt einen geschlossenen Gedankengang aufzeigen zu können, in den aber manche Lehrsätze in einer Form aufgenommen wurden, die sie von einer früheren Lehrtätigkeit des Kohelet her hatten; deshalb erscheinen sie inkonzinn. Wenn man die Stellen beachtet, wo T. dem Sinne der Aussprüche eine kleine künstliche Wendung gibt, wird man zweifeln, ob der Zusammenhang so weit geht, wie T. annehmen will. Immerhin aber ist es ein beachtenswerter Versuch, durch Exegese dem Rätsel des Koh beizukommen.

Burkitt, F. C., *Is Ecclesiastes a translation?* (JthSt 23, 22—28). — Dazu ***A. Fernández***, S. J., *¿Es Ecclesiastés una versión?* (Bb 3, 45—50): Zu Burkitt, der den jetzigen Text von Koh für eine Übersetzung aus dem Aramäischen halten möchte.

Ebeling, E., *Ein babylonischer Kohelet* (Berliner Beitr. z. Keilschriftforsch., hrsg. von E. Ebeling, I 1: fol. 25 [autogr.]. B., Selbstverlag): Auf einem Opalographen vom Verf. selbst hergestellt. Bis auf ein Fragment schon (zum Teil dreimal) veröffentlicht. E. gibt Umschrift, Übersetzung und Anmerkungen, dazu eine Einleitung, die zum ersten Male den Inhalt bestimmt. Er findet darin die Klage eines Dulders, der, von bitteren Erlebnissen gezwungen, an der Gerechtigkeit der Götter verzweifelt, und stellt den Verfasser wegen seiner Weltkenntnis und der Gabe kühner, treffender Bilder und dichterischer Wortfülle dem biblischen Kohelet an die Seite. E. sieht in seiner Bearbeitung noch nicht etwas Abschließendes.

Ranston, H., *Koheleth and the early Greeks* (JthSt 24, 160—169): Glaubt Abhängigkeit von Hesiod und besonders Theognis annehmen zu sollen.

Montgomery, J. A., *Notes on Ecclesiastes* (JbL 43, 241—244): Zu 3, 1 18; 9, 5; 10, 1; 1, 5; 2, 8; 3, 15; 5, 10; 8, 10; 9, 3 12; 10, 19; 11, 2 3; 12, 11.

Margoliouth, D. S., *Notes on some difficult passages in Qoheleth* (Exp 8. S. 26, 326—335; 9. S. 1, 94—108). — *Eccle 12, 8—14* (ExpT 35, 121—124). — *Eccle 7* (Theology 8, 228 f).

Parenti, A., *De animae humanae immortalitate in Eccle 3, 21* (Greg. 2, 117—121).

Marmorstein, A., *Eccle 12, 6* (Exp 8. S. 20, 203—207).

Minocchi, S., *Le perle della Bibbia: Il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste* (160. Bari, Laterza).

Breuer, R., *Sir ha-širim. Lied der Lieder übers. u. erklärt* (158. Frankfurt 1923, Hoffmann).

Colunga, A., *El sentido de „Cantar de los Cantares“* (Ciencia Tom. 15, 305—336).

Jastrow, M., jr., *The Song of Songs being a collection of love lyrics of ancient Palestine. A new translation based on a revised text together with the origin, growth and interpretation of the songs* (246. Ld. 1921, Lippincott Cy. *s* 12.6).

Szczygiel, P., M. S. C., *Zum Aufbau und Gedankengang des Hohen Liedes* (ThG 14, 35—47): Sucht ein Verständnis des Literalsinnes zu gewinnen durch Vergleich mit den orientalischen Hochzeitsgebräuchen: Brautgemach, Brautwerbung und Verlobung, die erst als letzter Akt erwähnt wird. Den angenommenen Aufbau rechtfertigt S. durch eine sorgfältige Einzelerklärung des Textes.

Meek, T. J., *Babylonian parallels to the Song of Songs* (JbL 43, 245 bis 252): Übersetzt neu und selbständig den Text Nr 158 aus Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Heft IV, womit Ct eine entschiedene Ähnlichkeit aufweise.

Meek, T. J., *Canticles and the Tammuz cult* (AmJsemL 39, 1—14).

Stephan, S. H., *Modern Palestinian parallels to the Song of Songs* (JPoS 2, 199—278 mit 32 S. arab. Text). — Auch separat (Studies in Palestinian customs and folklore Nr 3: 80 + 32 S.).

Vaccari, A., S. J., *„Flos campi, lilium convallium“ (Cant 2, 1)* (VD 4, 129—132).

Van Leeuwen, N. D., *De mishandeling der vrouw in Hooglied 5, 7* (Geref. theol. Tijdsch. 1923 Okt.).

Marx, A., *Aramaic fragment of the Wisdom of Salomon* (JbL 40, 57—69).

Speiser, E. A., *The Hebrew origin of the first part of the book of Wisdom* (JqR N. S. 14, 455—482): Weist auf die vielen Hebraismen des ersten Teiles von Sap hin und auf den Abbruch des Gedankenganges in 6, 22 und spricht mit Vorbehalt zu Gunsten hebräischen Ursprungs.

Eberharter, A., *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt* (Die Hl. Schrift des AT 6, 5: 167. Bonn 1925, Hanstein. *M* 4.20): Legte durchweg den griechischen Text zu Grunde, um durch das ganze Buch einen einheitlichen Text zu haben. Den hebräischen Text zur größeren Hälfte hat E. aber fleißig beigezogen und viele Stellen darnach verbessert. Den Vorzug dieser Quelle hat E. dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er auf sie mit einem H am Rande hinweist, wo sie in Frage kommt. Auch sonst hat er gerade die textliche Seite sorgfältig beachtet. Die Brücke zum lateinischen Texte, die bei Sir eine besondere Bedeutung hat, suchte er immer wieder herzustellen. Darin hat der Mitherausgeber des ganzen Kommentarwerkes, H. Herkenne, seinerzeit gut vorgearbeitet. Die Frage der persönlichen göttlichen Weisheit in Sir 24 wächst sich ihrer theologischen Bedeutung entsprechend fast zu einem Exkurs aus (S. 89 ff). Auch im übrigen wird man überall der sorgfältigen und geschulten Arbeitsweise des Verf. Anerkennung zollen.

Büchler, A., *Ben Sira's conception of sin and atonement* (JqR N. S. 13, 303—335 461—502; 14, 53—83): Die Sünder und ihre Handlungen, Sünde

und Gottes Verantwortlichkeit, Sünden und ihre Strafen, Sünde und Gerechtigkeit, Sünde, Reue und Sühne durch Gebet, Sühnopfer sind die Überschriften, unter denen B. die behandelten zahlreichen Stellen einreiht.

Fonck, L., *Quasi cedrus exaltata sum in Libano (Eccli 24, 17)* (VD 1, 226—231).

Vaccari, A., *Quasi plantatio rosae in Jericho (Sir 24, 18)* (VD 3, 289—294).

Vaccari, A., *Oratio Jesu, filii Sirach (Eccli 51, 1—17)* (VD 2, 71 f).

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Baumgartner, W., *Die Auffassungen des 19. Jahrhunderts vom israelitischen Prophetentum* (Arch. f. Kulturgesch. 15, 21—35).

Du Mesnil, F., *De prophetismo israelitico* (VD 3, 113—116 147—150).

Hertzberg, H. W., *Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums* (Beitr. z. Förd. chr. Theol. 28, 3: 244. Gütersloh 1923, Bertelsmann): Geht von dem aus, was die Propheten selbst empfinden, und will so ihre Stellung zu Gott bestimmen. Unterordnung unter Jahwe mit einer eigentümlichen Passivität und ein Gebetsverkehr als kaum geahnter innerer Kontakt des Propheten mit Gott ist das Eigentümliche der vorjeremianischen Propheten. Jeremias dagegen bewahrt sich seine Selbständigkeit, scheidet scharf zwischen dem eigenen Wort und Jahwes Wort und führt ein lebendiges, vollbewußtes Gebetsleben. Um diese Antithese, unter der H. die vorexilischen Propheten verstehen will, rankt sich eine große Zahl von wertvollen exegetischen Erklärungen zu einzelnen Stellen der prophetischen Bücher, die in einem erschöpfenden Stellenregister zusammengefaßt sind.

Robinson, T. H., *Prophecy and the Prophets in ancient Israel.* With a bibliography by A. S. Peake (222. Ld. 1923, Duckworth. *s* 5.—): Populär. Sucht in die Anschauungen Hölschers (s. BZ 12, 332) über Ekstase und in die modernkritische Stellung zu den Propheten überhaupt einzuführen (s. ZatW N. F. 1, 353).

Causse, A., *Quelques remarques sur la psychologie des prophètes* (RThPhr 1922 Juli—Aug., 349—356).

Hines, H. W., *The prophet as mystic* (AmJsemL 40, 37—71).

Horst, L.-P., *L'extase chez les prophètes d'Israël* (RThPhr 1922 Juli-Aug., 337—348).

Robinson, T. H., *The ecstatic element in the OT prophecy* (Exp 8. S. 21, 217—230): Auch bei den Propheten seit Michäas sei es zu finden, aber sie hätten die Weissagungen außerhalb der Ekstase niedergeschrieben oder sonst weitergegeben. Als Quelle nennt er das zweite Gesicht.

Hänel, J., *Das Erkennen Gottes bei den Schriftgelehrten* (BWAT N. F. 4: 6 u. 268. Lp. 1923, Kohlhammer. *M* 5.—).

Lofthouse, W. F., *„Thus hath Jahveh said"* (AmJsemL 40, 231—251): Über die Grenzen der psychologischen Forschung bei den Propheten (nach ZatW N. F. 1, 358).

McNair, A., *Thus saith Jahweh* (ExpT 32, 508 f).

Robinson, H. W., *The psychology and metaphysic of „Thus saith Jahweh".* A paper read before the Soc. for OT study, meeting in London, Jan. 3rd 1923 (ZatW 41, 1—15): Wird bei Jeremias von überlegten Gedankengängen wie von außerordentlichen Visionen gebraucht.

Hempel, J., *Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten* (ZatW N. F. 1 [42], 74—104): Gleichnisse, Bilder, welche die Vorstellung von Jahwe verraten, sind gemeint.

Régnier, A., *Le réalisme dans les symboles des prophètes* (Rb 32, 383 bis 408): Gegen Buzy (s. oben S. 156 u. 16, 187). R. ist viel zurück-

haltender in der Frage, ob die symbolischen Handlungen der Propheten wirklich ausgeführt wurden.

Duhm, B., *Israels Propheten.* 2., verb. Aufl. (Lebensfragen. Schriften u. Reden. Herausgeber H. Weinel, 26: VIII u. 484. Tübingen 1922, Mohr): Verhältnismäßig rasch folgt der 1. Aufl. von 1916 (s. BZ 14, 283) eine zweite. Da D.s Darstellung mehr den Geist des Prophetentums herauszuarbeiten suchte, ist es begreiflich, daß die Ergebnisse der Forschung im letzten Jahrzehnt keine bemerkenswerte Umgestaltung des Buches herbeiführen konnten. Doch ist die verbessernde Nachprüfung zu spüren. Die merkbarste Erweiterung S. 459 f beschäftigt sich mit der Höhe und Art der Gotteserkenntnis, welche sich den Propheten erschlossen hat.

Wiener, H. M., *The prophets of Israel in history and criticism* (12°. 196. Ld. 1923, Scott): Der unermüdliche Gegner der Pentateuchkritik geht auch mit besonderer Schärfe gegen die kritisch-rationalistische Schule vor, soweit sie das israelitische Prophetentum in seiner tatsächlichen Erscheinungsweise und seiner übergeschichtlichen Bedeutung verkennt. W. bringt die Weissagungen in enge Verbindung mit der Geschichte und kann so am besten ihre Erfüllung nachprüfen. Den Deuterojesaja verlegt auch W. in die exilische Zeit, erkennt aber einen Tritojesaja nicht an. Drei Anhänge behandeln einzelne wichtige Nebenpunkte: die Chronologie, Assyrien bei den Propheten, welches nach ihm das bekannte mesopotamische Weltreich bedeutet, Is 7, 17 ff, Is 24—27. Ein Stellen- und Sachregister schließt dieses antikritische Bekenntnis W.s in der Frage des Prophetentums.

Lindblom, J., *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur. Eine literargeschichtliche Untersuchung zum AT* (Uppsala Univ. Årsschrift 1924, Bd 1, Teologi, 1: 122. Uppsala 1924, Lundequistska Bokhandeln): Untersucht auch die mittelalterliche Revelationsliteratur, besonders das, was Brigitta von Schweden schuf, und fühlt sich dabei lebhaft an die atl Prophetenliteratur erinnert. Er vergleicht die beiderseitigen Erscheinungsformen. Im einzelnen bespricht er das Buch des Amos als Buch von Revelationen, die er selbst niederschrieb oder aufschreiben ließ; sie waren Grundlagen seiner öffentlichen Reden. Aus der Sammlung der Revelationen ist das Amosbuch gefertigt worden. Die prophetische Orakelform „so spricht der Herr“ wird in einem Anhang statistisch dargestellt. Sie schließt sich an die altorientalische Briefform an.

Eberharter, A., *Die soziale und politische Wirksamkeit des atl Prophetentums* (XI u. 159. Salzburg, Kath. Vereinsbuchh. *M* 2.50): Festschrift zum 300jährigen Bestand der theologischen Fakultät in Salzburg. E. stellt zuerst die gesellschaftliche Gliederung Israels dar, um darauf näher zu umschreiben, wie die Propheten den Schäden des sozialen Lebens und den Gefahren der Außenpolitik entgegenwirkten (nach ThprQ 77, 593 f).

Eberharter, A., *Die atl Propheten als Seelsorger* (Pb 34, 147—152).

Gillie, R. C., *The story of the Hebrew prophets* (479. Ld. 1923, Black. *s* 5.—).

Tobac, E., *Les prophètes d'Israël. Études historiques et religieuses.* II—III. *Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, six petits prophètes* (616. Mecheln 1921, Dessain): S. BZ 16, 184.

Vgl. Lattey (S. 91).

2. Die großen Propheten (allg., Is, Jer, Lam, Bar, Ez, Dn).

Duhm, B., *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt.* 4., neu durchgesehene Aufl. (Göttinger Handkomm. z. AT 3, 1: 490. Göttingen 1923, Vandenhoek. *M* 11.—).

Ridderbos, J., *Der Prophet Jesaja. Opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaart.* I. H. 1—39 (Korte Verklaring der H. Schrift: XIII u. 274. Kampen 1922, Kok).

Fullerton, K., *Unsolved problems: the problem of Isaiah* (JR 1, 307—309).

Peters, N., *Das Trostbuch Israels. Isaias, ausgewählt und übertragen* (Dokumente der Religion 7: 162. Paderborn 1923, Schöningh. Geb. *M* 2.25).

Duff, A., *The actual story of Isaiah* (Interpreter 20, 142—149): Glaubt manche Auffassung von Isaias' Wirken richtigstellen zu können, besonders Kap. 7; 28—31.

Colunga, A., *La vocación profética de Isaías* (Ciencia Tom. 16, 5—23).

Budde, H., *Über die Schranken, die Jesajas prophetischer Botschaft zu setzen sind* (ZatW 41, 154—203). — Dagegen ***J. M. P. Smith,*** *Isaiah and the future* (AmJsemL 40, 252—258).

Fullerton, K., *Viewpoints in the discussion of Jesaiah's hopes for the future* (JbL 41, 1—101).

Corley, D. H., *Messianic prophecy in First Isaiah* (AmJsemL 39, 220—224).

Zorell, F., S. J., *Isaiae carmen de vinea Domini (5, 1—7)* (Bb 3, 440 bis 442): Metrische Anlage und Übersetzung.

Gaehr, T. J., *Shear-jashub or the remnant sections in Isaiah* (Bs 79, 363—371): 26 Stücke untersucht G., dazu auch ntl Stellen, welche die Vorstellung klären.

Brux, A., נְקִיצֶנָּה וְנַבְקִעֶנָּה אֵלֵינוּ *in Is 7, 6* (AmJsemL 39, 68—71).

Boehmer, J., *Der Glaube und Jesaja. Zu Jes 5, 9 und 28, 16* (ZatW 41, 84—93).

Murillo, L., *Emmanuel* (VD 3, 8—13).

Smith, J. M. P., *Butter and honey* (AmJsemL 40, 292—295): Zu Is 7, 15 (nach ZatW N. F. 1, 358).

Condamin, A., *Is 7, 16* (RchScr 13, 160 f).

Fullerton, K., *The interpretation of Isaiah 8, 5—10* (JbL 43, 253—289): Früher hat F. Is 7, 14 erklärt (vgl. BZ 16, 185). Zur Ergänzung gehört das Verständnis von 8, 5—10. „Dieses Volk" = Juda. Durch V. 6^b wird die Schuld auf das Nordreich übertragen. V. 8^b—10 sind vor 7, 17 ff einzusetzen.

Schiffer, S., *Un chant de triomphe méconnu sur la mort de Sancherib (Is 14, 4^b—21)* (RÉj 76, 176—182).

Neppi Modona, A., *I „giardini di Adone" (Is 17, 10 f) in una usanza degli Ebrei d'Italia* (Bilychnis 22, 165—173).

Dhorme, P., *Le désert de la mer (Isaïe, XXI)* (Rb 31, 403—406): = Land des Meeres, das im Feldzug Sargons (710—709) eine Rolle spielt.

Fullerton, K., *The stone of the foundation* (AmJsemL 37, 1—50): Zu Is 28, 16 f (nach Bb 3, 371).

Gunkel, H., *Jesaja 33, eine prophetische Liturgie. Ein Vortrag* (ZatW N. F. 1, 177—208): G. hat sein Interesse dem Studium der Formen zugewandt, in denen die atl Literatur uns entgegentritt. Neuerdings glaubt er manchen schwierigen Text in seinem unklaren Aufbau besser verstehen zu können, wenn er ihn als entweder wirklich im Gottesdienst aufgeführte Liturgie betrachtet oder den Dichter wenigstens daraus schöpfen läßt.

Downer, B. R., *The added years of Hezekiah's life (Is 38)* (Bs 80, 250—272 360—391).

Köhler, L., *Deuterojesaja (Jes 40—55) stilkritisch untersucht* (37. Beih. z. ZatW: 144. Gießen 1923, Töpelmann. *M* 3.60): Die Ebed-Jahwe-Lieder gelten für K. der Hauptsache nach als Arbeit des sog. Deuterojesaja. Im wesentlichen hält er den gegenwärtigen Text für richtig, ohne auf Verbesserungen und auch ganz neue Vorschläge zu verzichten. Den bearbeiteten Text schickt er in hebräischer Sprache unter Bezeichnung des metrischen Baues und mit deutscher Übersetzung voraus. Wo er von der Überlieferung abweicht, gibt er die Gründe an (S. 4—56). Bedeutsam ist, was K. an besondern grammatischen Formen in Is 40—55 festzustellen vermag (S. 56—78). Dann erst geht er zu dem über, was den Stil im eigentlichen Sinn betrifft: Wortwahl und Wortfügung (S. 78—101), und zuletzt Formen

und Stoffe (S. 102—142). Eine Fülle von Beobachtungen hat K. zusammengestellt, darunter manches, was der Erörterung der Probleme im 2. Teil des Is dienlich sein wird, manches allerdings auch, das des sicheren Unterbaues erst bedarf.

Whitehouse, O. C., *The historical background of Deutero-Isaiah* (Exp 8. S. 25, 241—259 321—344 405—426; 26, 108—129).

Yellin, D., *The use of ellipsis in Second Isaiah* (JPoS 1, 132—137).

Praetorius, F., *Die Gedichte des Deuterojesaias. Metrische und textkritische Bemerkungen* (4°. V u. 115. B. 1922, Reuther).

Aytoun, R. A, *The servant of the Lord in the Targum* (JthSt 23, 172—180).

Fischer, J., *Wer ist der Ebed in den Perikopen Is 42, 1—7; 49, 1—9ª; 50, 4—9; 52, 13 bis 53, 12? Eine exegetische Studie* (Atl Abh. VIII 5: XVI u. 100. Münster i. W. 1922, Aschendorff. *M* 3.—): Entstand mit der umfassenderen Arbeit über die Perikopen und ihr Verhältnis zu Is 40—55, die schon BZ 14, 185 als Vorarbeit für die Lösung des Ebed-Jahwe-Problems angezeigt werden konnte. Nach dem Umfang der beigezogenen Literatur, in der Sorgfalt der textkritischen und exegetischen Behandlung der Texte, in der Folgerichtigkeit der kritischen Würdigung der üblichen Deutungen ist F.s Werk eine sehr anerkennenswerte Leistung. Es bietet eine Lösung, die sich immer wieder durchsetzen wird, da sie dem Wortlaut der Weissagungen am besten entspricht: der Knecht Jahwes ist eine Einzelpersönlichkeit.

Blecker, L. H. K., *Jojachin, der Ebed-Jahwe* (ZatW 40, 156).

Böhl, M. T., *De „Knecht des Heeren“ in Jezaia 53.* Lezing, geh. op de Utrechtsche Predikanten-Vergadering (23. Haarlem 1920, Bohn): Diese Gestalt muß mit dem Tammuz-Adonis zusammenhängen. B. verweist auf einen babylonischen Text, der noch nicht veröffentlicht ist (vgl. ZatW N. F. 1 [42], 156 f).

Chadwick, H., *The servant of Yahweh* (JthQ 15, 330—342).

Cook, S. A., *The servant of the Lord* (ExpT 34, 440—442).

Gunkel, H., *Ein Vorläufer Jesu* (27. Bern 1921, Seldwyla-Verl.): Der Knecht Jahwes ist Isaias selbst (nach Bb 5, 31*).

Davis, J. D., *An interpretation of Is. 40, 3* (PrthR 18, 638—645).

Holzmeister, U., *Parate viam Domino (Is. 40, 3)* (VD 1, 366—368).

Cobb, W. H., *On the textual crux Is 48, 8* (JbL 39, 168—170).

Turton, W. H., *The passion prophecy of Isaiah (52, 13 bis 53, 12)* (Bs 79, 72—84): Stellt kurz die enge Beziehung zum Leiden Christi heraus.

Zorell, F., *De passione Servi Domini vaticinium Isaiae (52, 13 bis 53, 12)* (VD 2, 101—105).

Marty, J., *Les chapitres 56—66 du livre d'Ésaïe traduits et commentés* (XXIV u. 196. P., Geuthner): Geschrieben von sechs verschiedenen Verfassern zwischen 538 und 445 v. Chr. (nach AmJsemL 41, 72).

Zorell, F., *Isaiae prophetae de recto modo ieiunandi instructio (Is. 58, 1—14)* (VD 2, 68—70).

Meinhold, J., *Jes. 59, 10* (ZatW 40, 156 f).

Köhler, L., *Jes. 63, 4* (ZatW 39, 316).

Leimbach, K., *Das Buch des Propheten Jeremias (Kap. 1—25). — (Kap. 26 bis 52). Übers. u. kurz erkl.* (Bibl. Volksbüch. 12 u. 13: XXVIII u. 144; 180. Fulda 1923/24, Aktiendruckerei): In zwei Heften liegt nun der Jeremiaskommentar in den „Biblischen Volksbüchern“ (seit 1907 erscheinend) vor. Die Einleitung unterrichtet über das Wissenswerte, spricht ein besonnenes, auch nicht übertrieben konservatives Urteil über die Echtheit der Weissagungen aus, wertet die Texteszeugen. Kapitelweise wird der Text übertragen mit den nötigen textkritischen Bemerkungen; eine kurze Erklärung schließt sich unmittelbar daran, die auch die Verbindung herstellt, wo der Zusammenhang über die Kapitelgrenzen hinausgreift. Von

der Sorgfalt der Arbeit zeugt besonders, daß die neueste Literatur nicht übersehen worden ist, wenn auch als Leser zunächst weitere Kreise in Frage kommen. Sogar auf die neue Urkunde zur Chronologie des neubabylonischen Reiches (s. oben S. 143) konnte L. noch S. 115 hinweisen. Bei der Wichtigkeit des Fundes hat er geglaubt, sie auch in vollem Umfang in Übersetzung als Nachtrag beifügen zu sollen (S. 173 ff).

Ricciotti, G., *Il libro di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento* (Biblioteca di scienze moderne: VIII u. 336. Turin 1923, Bocca). — *Le Lamentazioni di Geremia. Versione critica* usw. (VIII u. 100. Turin 1924, Marietti). — *La personalità di Geremia* (Sc 6. S. 1, 353—368).

Volz, P., *Der Prophet Jeremia übers. u. erkl.* (Kommentar z. AT, hrsg. von E. Sellin, X: LIII u. 445. Lp. 1922, Deichert): BZ 16, 140 f konnte von dem Vorläufer dieses Kommentares Notiz genommen werden. Das Werk hält das, was die Vorarbeit versprach. V. hält sich auf gemäßigteren Bahnen als Duhm und H. Schmidt und zeichnet sich aus durch besonders liebevolles Eingehen auf die Gedankenwelt des Jeremias. Mit wenigen Ausnahmen hat er die überlieferte Textfolge beibehalten, wenn er auch durch Kleindruck erkennen läßt, was er in die Zeit nach Jeremias verlegt. Besonders ist das der Fall bei den Weissagungen gegen die fremden Völker (46—51), die er dem Jeremias abspricht und in die Zeit um 560 verlegt (S. 374 ff). Viel, m. A. nach viel zu viel, schließt er aus Jer 28, wenn er dem echt prophetischen Charakter der Heilsweissagungen, besonders der messianischen Weissagungen mit stärksten Bedenken gegenübersteht (S. 263). Jer 7, 21—25 lehnt er als „locus classicus“ der Pentateuchkritik ab, konsequenter als ihre Vertreter, indem er gar kein Gesetz, auch nicht Dt und Bundesbuch, damit vereinbar findet, sondern nur die mosaische Zeit, welche keine Gesetzeskodizes kannte (S. 102[1]). Mir scheint erforderlich, daß die Rhetorik auschlaggebend bei der Deutung dieser und ähnlicher Stellen gewürdigt werde. S. L beschäftigt sich V. mit auffallenden Textdoppelungen und lehnt eine einheitliche Erklärung ab. Er meint damit offenbar nur, daß eine einheitliche Erklärung noch nicht gefunden sei. Einheitlich werden sich schließlich diese Erscheinungen sicher erklären. Vielleicht gibt Ez den Schlüssel an die Hand, wo sie noch viel eigenartiger und greifbarer sind. Mit richtigem Gefühl weist V. S. VIII auf die anziehende Aufgabe hin, den sämtlichen Erweiterungen der Prophetenbücher einmal systematisch nachzugehen. Ebenso anziehend und dankbar wird die Untersuchung darüber sein, wie der gegenwärtige text- und literarkritische Zustand des AT entstanden ist. Ohne weiter auf Einzelheiten des ungemein reichhaltigen und anregenden Kommentars einzugehen, möchte ich mein Gesamturteil dahin abgeben, daß V.s Werk das beste der protestantischen Exegese des Jeremiasbuches zu sein scheint.

Volz, P., *Der Prophet Jeremia.* 2. Aufl. (55. Tübingen 1921, Mohr).

Meek, T. J., *The poetry of Jeremiah* (JqR N. S. 14, 281—291): Wendet sich gegen den voreiligen Gebrauch des Metrums zur Textkritik, besonders gegen die Art, wie Duhm in seinem Kommentar dabei verfährt. Er zeigt an einzelnen Beispielen, daß Prosa vorliegen oder ein elastischeres Metrum gebraucht sein kann, als von Erklärern angenommen wurde.

Williamson, H. A., *Jeremiah and Jesus* (ExpT 34, 535—538).

Horst, F., *Die Anfänge des Propheten Jeremia* (ZatW 41, 94—153): Jeremias trat unmittelbar nach der Schlacht bei Megiddo auf. Damit sind Kap. 7 und 26 zu vereinbaren. Der ursprüngliche Text des Propheten verriet keine Beziehung zur deuteronomischen Reform.

Smith, G. A., *Jeremiah in the siege* (Exp 8. S. 26, 1—14).

Aalders, G. C., *Jeremia en de ark* (Geref. theol. Tijds. 1921 Dez. 273—286).

Robinson, T. H., *The structure of the book of Jeremiah* (Exp 8. S. 20, 17—31).

Hempel, J., *God and the world in the religious faith of Jeremiah* (JR 4, 32—45).

Budde, K., *Über das 1. Kapitel des Buches Jeremia* (JbL 40, 23—37).

Robinson, T. H., *Note on the text Jer. 4, 11* (JthSt 23, 68).

Efros, I., *An emendation to Jer. 4, 29* (JAoS 41, 75). — Dazu ***Levitan, I. S.*** (ebd. 316).

Schmidt, H., *Das Datum der Ereignisse von Jer. 27 u. 28* (ZatW 39, 138—144).

Robinson, T. H., *Baruch's roll* (ZatW N. F. 1, 209—221): Aus dreierlei Bestandteilen haben die Kompilatoren die prophetischen Bücher zusammengefügt: aus Sammlungen von dichterischen Orakeln, aus biographischer Prosa und geschichtlichen Erzählungen über Prophetengeschicke und aus Kunstpoesie und literarischer Prosa, in erster Person geschrieben und meist überarbeitete Orakel enthaltend. Letztere Gruppe stellt R. besonders heraus und sieht in ihnen die Rolle des Baruch nach Jer 36.

Cannon, W. W., *The authorship of Lamentations* (Bs 81, 42—58).

Stoderl, W., *Zur Echtheitsfrage von Baruch 1 bis 3, 8* (23. Münster i. W. 1922, Aschendorff): Bar hat die Priorität gegenüber Dn 9 (vor 166 v. Chr. geschrieben — S. nimmt nach S. 21 an, daß Dn in der makkabäischen Zeit überarbeitet worden sei; seine Schrift darüber ist 1918 während des Umsturzes in Prag verloren gegangen). Zeitlich steht das Buch Jer und Dt besonders nahe. Schwierigkeiten bereitet die Angabe 1, 11 f, welche auch S. nicht einwandfrei überwinden kann. Für das ganze Buch gilt der Echtheitsbeweis nicht, weil die zwei folgenden Stücke auch nach S. mechanisch mit dem ersten zusammengefaßt sind.

Bewer, J. A., *The river Sud in the book of Baruch* (JbL 43, 226 f).

Heinisch, P., *Das Buch Ezechiel übers. u. erkl.* (Die Hl. Schrift d. AT 8, 1: 236. Bonn 1923, Hanstein. *M* 4.—): Man möchte sich wundern, daß das Bonner AT mit einem so schwierigen Buche wie Ez zuerst auf den Plan tritt. Aber es hat auch seine Vorteile. Dann weiß man gleich, ob und wie solche nicht leichte Aufgaben gelöst werden können. Die Probe ist gut ausgefallen. H. hat einen kurzen, für Gebildete im allgemeinen berechneten Kommentar geboten, der die eigentümliche Prophetenpersönlichkeit lebendig vor den Leser hinstellt. In einer ziemlich ausführlichen Einleitung behandelt er die Vorbegriffe zum Verständnis der Zeit und des Wirkens Ezechiels, besonders die psychologische Eigentümlichkeit seines Auftretens, die gegen verschiedene Mißdeutungen sicherzustellen war. Die Übersetzung schließt sich möglichst an den Urtext an, der aber verschiedentlich erst hergestellt werden mußte. Die Erklärung ist verhältnismäßig umfangreich geworden, was in der Schwierigkeit des Prophetenbuches seinen Grund hat. Daß die Fachexegese sich in der Erklärung einzelner Stellen stark zersplittert, ist bekannt. H. bekundet ein gesundes Urteil für diejenige Auffassung, welche weiteren Kreisen das einfachste Verständnis eröffnet. Manches mußte eingehenderer Behandlung in Fachzeitschriften vorbehalten bleiben. Der Druck ist korrekt; zu den Verbesserungen am Schluß wird sich nicht allzuviel nachtragen lassen. Zu 1, 22 ist statt „über ihren Flügeln" „über ihren Häuptern" zu lesen. S. 43 ist die Jahreszahl 538 (statt 638) zu setzen. Daß Ezechiel nach 3, 24 ff bloß nicht öffentlich predigen sollte, ist zwar aus einem Teil der Aussage zu entnehmen; aber die ganze Aussage kann nur von „stumm sein" verstanden werden. Wenn H. Ernst macht mit der Annahme, daß die Einordnung der Weissagungen nicht immer chronologisch ist, so kann er die Weissagungen von Kap. 3 ff mit den späteren Kapiteln 24 und 33 in Verbindung bringen, wohin auch sonst Fäden sich spinnen, und so die Hauptschwierigkeit beseitigen. Die Schlußbemerkung S. 230 stellt die Absicht des Kommentars ins rechte Licht, das AT und den Propheten Ezechiel in das Glaubensbewußtsein des Lesers einzufügen.

Herrmann, J., *Ezechiel übers. u. erkl.* (Komm. z. AT, hrsg. von E. Sellin, XI: XLVI u. 304. Lp., Deichert. *M* 9.—): Schon 1908 hat sich H. mit „Ezechielstudien“ befaßt (s. BZ 7, 108), von denen das gemäßigte Urteil gegenüber manchem kritischen Übermaß hervorgehoben werden konnte. Auch der spät nachfolgende Kommentar gibt von dieser Richtung des Verf. Zeugnis und fügt sich sowohl in der Gründlichkeit der Arbeit wie auch in der Reichhaltigkeit gut zu der Eigenart der Sellinschen Kommentare. In der Literaturangabe (S. xxxiv ff) finden wir sogar etwas besonders Dankenswertes: eine vollständige, zum Teil nach dem Text angeordnete Aufzählung aller erschienenen Ezechielliteratur. Noch eines möchte ich von meiner Einschätzung der Metrik aus als nicht häufigen Vorzug hervorheben: H. verzichtet auf metrische Textbehandlung u. a. auch mit Berufung auf Wutz (s. oben S. 133), dessen Untersuchungen sicherlich als unentbehrliche Vorarbeit abgewartet werden müssen (S. ix). Ich möchte nicht auf so und so viele Einzelheiten hinweisen, in denen man vom Urteil H.s wird abgehen können. Nicht bloß, je öfter ein einzelner den Ez-Text zur Hand nimmt, desto besser wird er ihn verstehen (vgl. S. vi), sondern auch, je mehr verschieden eingestellte Augen über den Text gehen, desto besser wird erkannt werden, daß der Ez-Text geradezu eine Musterkarte ist von Beispielen, was mit dem 𝔐𝔗 alles passiert sein muß, von der einfachen Buchstabenverwechslung bis zur Zusammen- und Einordnung größerer Stücke (z. B. Ez 1 und 10; 4 f und 24 mit 33). In einem scheint H. mir zu konservativ: die abweichenden Formen sachlich identischer Stücke auf Ezechiel selbst zurückzuführen, geht zu weit. Daß H. die Zusammengehörigkeit von 9, 8 mit 11, 13 nicht erkannte, sondern sich mit einer gewundenen, sogar seinem sonst geschätzten Propheten abträglichen Erklärung begnügte, ist verschuldet dadurch, daß er bei dieser Szene an eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit mit dem Namen Pelatjahu denkt, nicht an einen symbolischen Namen („Jahwe läßt entkommen“), den auch eine bloß visionäre Persönlichkeit tragen konnte.

Hölscher, G., *Hesekiel, der Dichter und das Buch. Eine literarkritische Untersuchung* (39. Beih. z. ZatW: III u. 212. Gießen, Töpelmann. *M* 10.—): Läßt das Buch Ez im 5. Jahrh. so stark überarbeitet sein, daß es durchaus pseudepigraphischen Charakter trägt. Im 2. Teil sucht H. das Ezechielische Gut herauszuarbeiten. Geht mir Herrmann zu weit in der Annahme, daß Ezechiel selbst Parallelformen der gleichen Weissagungsinhalte redigiert haben sollte, so geht H. insofern zu weit, als von Ezechielischem Gut nicht viel mehr übrig bleibt. Ich nehme an, daß bei Paralleltexten der ursprüngliche Text des Ezechiel aus beiden Formen mit aller Sorgfalt und Beachtung der Überlieferung herausgeschält werden sollte, und daß dies mit Hilfe der Septuaginta zum großen Teil gelingen wird. Es ist nicht immer sicher, wo der Text näher an der Urform ist, und nicht überall, wo H. über Manier des Redaktors wettert oder unezechielische Gedanken findet, wird ein wohlabwägendes Urteil zustimmen. Übrigens wird aus den Extremen sich schließlich doch der echte Ezechiel gewinnen lassen, und wenn H.s Arbeit mir auch über Gebühr extrem erscheint, mag er in vielen Punkten richtig gesehen haben. Das Buch geht über eine bloß literarkritische Arbeit weit hinaus und ist auch ein exegetischer Kommentar zu Ez in knapper Fassung geworden.

Calès, J., *Rétribution individuelle, vie des justes et mort des pécheurs d'après le livre d'Ezéchiel* (RchScr 11, 363—371).

Dürr, L., *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Ezechiel und zur israelitischen Religionsgeschichte* (Atl Abh. 9, 1: XVI u. 180. Münster i. W. 1923, Aschendorff. *M* 6.10): Eine reichhaltige und tiefgehende Studie, die den Propheten selbst gründlich verstehen lehrt und ihm seine Stelle in der Entwicklung der israelitischen Religion anweist. Der kritischen Auf-

fassung gesteht er zu, daß Ezechiel der „Vater der Apokalyptik" ist, umgrenzt aber auch den Sinn dieses Ausdrucks. Ezechiel fußt auf der Vergangenheit, ist Prophet wie die früheren Propheten, arbeitet mit ihren Mitteln, bewegt sich in ihren Gedankenkreisen, und es fühlt jeder, daß Ezechiel an einer Zeitwende steht: es beginnt die Entfaltung der apokalyptischen Offenbarungs- und Mitteilungsformen. So sehr Ezechiel ein echter Prophet ist (S. 55), so sind doch die Ansätze zur Apokalyptik bei ihm so ausgesprochen, daß die Entwicklungslinien der späteren Apokalyptiker bei Ezechiel zusammenlaufen. Die neuen Formen und Ideen arbeitet D. im einzelnen heraus, hie und da in der Sprache beeinflußt von der Phraseologie der kritischen Schule, aber im Urteil unabhängig und tendenzlos. Die Exegese des Propheten, auf der die Schrift aufgebaut ist, kann beim Zustand des Textes nicht so sein, daß allgemein anerkannte Deutungen vorausgesetzt werden könnten. D. muß sich vielfach den Sinn selbst erst erarbeiten. Immer aber verdient seine Exegese Beachtung (z. B. die Deutung von שׁבות, die Auffassung des Tages Jahwes), vielfach auch vorbehaltlose Zustimmung (z. B. der nur teilweise utopistische Charakter von Kap. 40 bis 48). Die auf erschöpfender Literaturkenntnis beruhende Studie (seit 1918 war sie abgeschlossen) bedeutet einen verheißungsvollen Anfang exegetischen Schaffens (Dissertation von 1916).

Herzog, P., O. F. M., *Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel* (Atl. Abh. 9, 2/3: 164. Münster i. W. 1923, Aschendorff. *M* 5.50): Das Kultische tritt bei Ez stark in den Vordergrund, und deshalb wurde es von den Erklärern vielfach übertrieben. In eingehender Untersuchung stellt H. dar, daß bei Ez tatsächlich die ethischen Anschauungen nicht mangeln, daß sie nur scheinbar etwas zurücktreten, weil die Zeitlage die Betonung des Kultes Jahwes forderte, der übrigens, richtig verstanden, selbst Ethik im höchsten Sinne ist. H. gibt in Paraphrase zugleich das Material für seine These wieder und bietet so, abgesehen vom erfolgreichen Erweis seiner These, eine praktische Einführung in die Gedankengänge des Propheten.

Aalders, G. C., *Leed de profeet Ezechiel bij tusschenpoozen an onvermogen tot spreken?* (Geref. theol. Tijdschr. 23, 481—491).

Gowen, H. H., *Did Jahweh forsake the temple (Ez 8)?* (AthR 2, 327 f).

Mülinen, E. v., *Galgal. Hesekiel Kapitel 10, 13* (ZdPV 46, 79—107): Übersetzt unter weit ausgreifenden, umständlichen Erwägungen den 𝔊-Text mit: von diesen Rädern wurde gelgel zugerufen = sie riefen sich zu den Preis der Majestät (entsprechend Is 6, 3; Apk 4, 8).

Williamson, H. A., *The text of Ez 19, 17* (ExpT 34, 378).

Smith, J. M. P., *Some textual suggestions (Ez 20, 39)* (AmJsemL 37, 239 f).

Wiener, H. M., *Ezekiel's prophecy against Tyre (26—28, 19)* (NthSt 6, 7 f): Auf die Festlandsstadt (nicht auf den Inselteil) hat sich die Weissagung bezogen, und daran hat sie sich auch erfüllt.

Berry, G. R., *Priests and Levites* (JbL 42, 227—238): Hatte schon in den Aufsätzen: *The authorship of Ezekiel 40—48* (ebd. 34 [1915], 17—40), *The date of Ezekiel 45, 1—8ª and 47, 13—48, 35* (ebd. 40 [1921], 70—75) und *The date of Ezekiel 38, 1—39, 20* (ebd. 41, 224—232) diese Bestandteile des Prophetenbuches weit in die nachezechielische Zeit, ja in die makkabäische Periode datiert. 44, 10—14 und 48, 11 verlegt er sogar in die Zeit nach der Zerstörung des samaritanischen Tempels 130 v. Chr. Erst die Priester dieses Tempels sollen Leviten, wenigstens zum Teil, gewesen sein. Die Zadokiten waren die treu gebliebenen Priester beim samaritanischen Schisma. Das ist eine Konstruktion, die noch erheblich über das hinausgeht, was die kritische Schule für vertretbar hält.

Cooke, G. A., *Some considerations on the text and teaching of Ezekiel 40—48* (ZatW N. F. 1 [42], 105—115): Umschreibt den Inhalt und berührt dabei einige Fragen der Text- und Literarkritik.

Mackay, C. M., *The city and the sanctuary. Ezekiel XLVIII* (PrthR 20, 399—417): Meint, daß nach prophetischer Auffassung Tempel mit Altar und Stadt Sion mit der Bundeslade getrennt seien. Ist die hl. Stadt in Jerusalem zu erkennen, so muß man das Heiligtum und den Altar nach Sichem verlegen, wo wirklich der Mittelpunkt von Palästina liegt. Ezechiels Zukunftsbild ist nicht Allegorie, sondern ernst gemeint. — *Ezekiel's sanctuary and Wellhausen's theory* (ebd. 20, 661—665). — *The city of Ezekiel's oblation* (ebd. 21, 372—378). — *Ezekiel's division of Palestine among the tribes* (ebd. 22, 27—45).

Boutflower, C., *In and around the book of Daniel.* With preface by T. G. Pinches. 15 Ill. (XVIII u. 314. Ld. 1923, Soc. Prom. Chr. Knowl. *s* 16.—): S. unten unter Rowley.

Brassac, A., *Le livre de Daniel* (Rev. prat. d'apol. 32, 569—571).

Stoßmann, G., *Die Erlebnisse und Gesichte des Propheten Daniel* (VII u. 205. Gütersloh 1922, Bertelsmann).

K[issane], E. J., *Daniel and modern critics* (IthQ 17, 70—73).

Wilson, R. D., *Apocalypses and the date of Daniel* (PrthR 19, 529 bis 545): Nach seiner literarischen Form verschieden von Henoch, war Dn schon im 6. Jahrhundert möglich. — *„Daniel not quoted"* (ebd. 20, 57—68). — *The origin of the ideas of Daniel* (ebd. 21, 161—201): Gegen die kritische Schule, besonders gegen Driver, vertritt W. die Ansicht, daß die Ideen Daniels über Auferstehung, Gericht, Messias und Engel sich näher mit den Propheten Isaias und Zacharias berühren als mit den Apokryphen. — *The influence of Daniel* (ebd. 21, 337—371 541—584). — *The background of Daniel* (ebd. 22, 1—26). — *The prophecies of Daniel* (ebd. 22, 377—401): Das 4. Reich ist Rom. Darius der Meder ist ein unbekannter Unterkönig. Weiterhin erörtert er die Frage, inwieweit die Weissagungen über die Syrer klar und richtig, inwieweit sie dunkel seien.

Tisdall, W. S. C., *Egypt and the book of Daniel or what say the papyri* (Exp 8. S. 22, 340—357): Die Elefantine-Papyri beweisen, daß die Sprache des Dn, besonders die griechischen Worte darin, und das westliche Aramäisch nicht gegen Herkunft aus der Zeit des Daniel zeugen.

Montgomery, J. A., *A survival of the tetragrammaton in Daniel* (JbL 40, 86).

Van Hoonacker, A., *Hammelṣar and Ašpenaz dans le premier chapitre du livre de Daniel* (Le Muséon 35, 145—151).

Caspari, W., *Eine neue Tiergestalt in Dn (Kap. 2)* (NkZ 34, 676—687).

Sprengling, M., *Dan. 3, 21—24* (AmJsemL 37, 132—135).

Zorell, F., *Canticum trium iuvenum (Dan. 3, 52—90)* (VD 1, 296—299).

Rowley, H. H., *The Belshazzar of Daniel and of history* (Exp 9. S. 2, 182—195 255—272): Nur insoweit ist Dn durch die neuen Entdeckungen bestätigt worden, als Belschazzar eine geschichtliche Persönlichkeit ist. R. betrachtet im übrigen Dn 5 für vollkommen ungeschichtlich. Zum Schluß setzt er sich noch mit Boutflower (s. oben) auseinander, der für die Geschichtlichkeit des Kapitels eintritt.

Morris, W. D., *Mene, mene, tekel upharsin (Dan 5, 25)* (ExpT 35, 226).

Wilson, R. D., *Darius the Mede* (PrthR 20, 177—211).

Montgomery, J. A., *The „two youths" in the LXX to Dn 6* (JAoS 41, 316 f).

Szczygiel, P., *Von den Perioden der Wochenprophetie (Dan 9, 24—27) und den andern Zahlen bei Daniel* (ThG 15, 268—283): Erklärt die Prophetie von der Zeit bis Kyrus (7 Jahreswochen nach Jer 25, 11; 29, 10), von Antiochus Epiphanes (letzte Jahreswoche); die zwischenliegenden 62 Jahreswochen wollen keine genaue Berechnung sein, sondern sind apokalyptische Dehnung entsprechend den 70 Jahren der Gefangenschaft. Auch verschiedene Einzelheiten der schwierigen Prophetie beurteilt S. mit freimütigem, wohlabwägendem Sinne.

Vgl. Norden (S. 104), Haller (S. 113), Margulies (S. 114), Popper S. 116), Newman (S. 116), Eitan (S. 128), Landersdorfer (S. 141).

3. Die kleinen Propheten (allg., Os, Joel, Am, Jon, Mich, Nah, Hab, Soph, Zach, Mal).

Knabenbauer, J., S. J., *Commentarius in Prophetas Minores.* I—II. Ed. 2ª cura M. Hagen S. J. (Cursus Script. S.: VIII u. 606; XIV u. 593. P. 1924/23, Lethielleux): Die letzte Hand legte an die 2. Auflage, nachdem Hagen 12. 7. 23 gestorben war, F. Zorell S. J., der auch einzelne Stücke aus Abd, Jon, Neh, Hab nach seinem metrischen System in besondern Abschnitten bearbeitete. Der Kommentar ist gegenüber der 1. Aufl. (1886) auf die Höhe der gegenwärtigen Forschung gebracht. Der besondere Vorzug des Cursus Scripturae S., auf der Exegese der katholischen Vergangenheit weiterzubauen, ist geblieben, aber die neueren Fragestellungen und die Literatur der neueren Zeit sind keineswegs übersehen. Es wird selten ein neuzeitliches Werk nicht gefunden werden (zu Nah konnte Spiegelberg, Ägyptische Randglossen z. AT, leicht übersehen werden, weil seine Ansicht über das No'Ammon in einem Einzelartikel enthalten ist; es ist übrigens eine nicht überzeugende Ansicht; den katholischen Kommentar zu Malachias von Isopescul [1908] hat er nicht erreicht, weil in Czernowitz erschienen). In der Chronologie dieser Zeit ist Kugler S. J. (s. BZ 16, 295) maßgebend gewesen. Textkritische Materialien sind reichlich aufgenommen. Naturgemäß ist auf den messianischen Gehalt der Weissagungen vorzüglich geachtet. Daß konservative Anschauungen mit Vorliebe vertreten werden, darf bei dem ganzen Charakter des Sammelwerkes erwartet werden. Bei Jon wird verkannt, daß die Herkunft vom Propheten selbst nicht festgehalten zu werden braucht; daß trotzdem diese Ansicht verfochten und die sprachliche Form auf spätere Überarbeitung zurückgeführt wird, dürfte etwas zu weit gehen in der Schonung dessen, was Knabenbauer 1886 vertreten konnte. Das reiche exegetische Material, das die drei Bearbeiter nacheinander dem Kommentar zu den kleinen Propheten mitgegeben haben, verleiht den zwei Bänden seinen besondern Wert.

Nowack, W., *Die kleinen Propheten. Übers. u. erklärt.* 3., neubearb. Aufl. (Göttinger Handkomm. z. AT: IV u. 434. Göttingen 1922, Vandenhoeck. *M* 8.50).

Sellin, E., *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt* (Komm. z. AT, hrsg. von E. Sellin, XII: 568. Lp. 1922, Deichert): Wie Sellins Kommentarwerk wegen seiner gemäßigt kritischen Richtung bei uns besondere Beachtung verdient, so gilt es auch für den Kommentar zu den Kleinen Propheten, die der Herausgeber selbst bearbeiten wollte. In Text- und Literarkritik kennt er gewisse Grenzen, und einen Sinn für objektives Streben nach Wahrheitserkenntnis bringt S. besonders für das Prophetentum mit. Es ist ja nicht jene Auffassung von Prophetentum, die uns einzig richtig dünkt. Aber eine Mittelstellung strebt S. sicher an, wenn es ihm auch S. 242 beim Propheten Jonas nur durch ein „quid pro quo" in der Wunderauffassung gelingt. Katholische Literatur wird erwähnt, wenn auch nicht vollständig, da er kein Gewicht auf bibliographische Vollständigkeit legt. Daß zu Soph der schöne und gründliche Kommentar von Lippl fehlt, ist eigentlich ein Mangel, weil ohnehin zu diesem Buche nicht viel Sonstiges anzuführen war (S. 371). Übrigens redet S. auch nicht von der Hypothese, daß No' Ammon (Nah 3, 8) von manchen Erklärern nicht mit Theben in Oberägypten identifiziert wird (S. 305—325). Die Umstellung bei Agg scheint mir nicht das Richtige zu treffen, und da nicht voreilig zu zerreißen, ist um so wichtiger, als Agg eine Rolle spielt für die Chronologie von Esr-Neh. Mal 1, 11 möchte S. von den Heidenopfern der Zeit des Propheten, nicht von Zukunftsopfern verstehen (S. 545). Doch tut er sich schwer, einen solchen Gedankengang des Propheten in damaliger Zeit für möglich zu erklären. Aber das sind Einzelheiten, in denen der eine so, der andere anders erklären wird. Auch die katholische Exegese wird mit großem Nutzen die fruchtbare exegetische Arbeit S.s verwerten.

Präparation *zu den kleinen Propheten mit den nötigen die Übersetzung und das Verständnis des Textes erleichternden Anmerkungen.* H. 1: *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Abadja, Jona.* Hrsg. von K. Zimmer. 3. Aufl. [Manualdruck 1919.] (IV u. 90. Lp. 1922, Hirt). — H. 2: *Die Propheten Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi.* Hrsg. von O. Unbekannt. 2. Aufl. (106. Lp. 1922, Hirt).

Budde, K., *Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuches.* Vortr. auf d. 1. deutschen Orientalistentag in Leipzig (Sondertagung der Vertreter der atl Wissenschaft) am 29. Sept. 1921 (ZatW 39, 218—229).

Leimbach, K. A., *Die Weissagungen des Osee, Amos und Michäas, übers. u. kurz erkl.* 2. Aufl. (Bibl. Volksbücher, 3. Heft: 160. Fulda 1922, Aktiendruckerei).

Smith, J. M. P., *Some textual suggestions: Mich. 2, 12* (AmJsemL 37, 238 f). — *Hab. 2, 17* (ebd. 239).

Boehmer, J., *Neue Vorlagen zu zeitgemäßer Schriftverwertung in pfarramtlicher Tätigkeit. 1. Das Buch Hosea* (Stst 19, 76—83 114—119).

Cannon, W. W., *The text of Hosea* (Exp 9. S. 1, 24—30 87—93 176 bis 185 251—266).

Peters, N., *Osee und die Geschichte* (Abhandlung, verb. mit dem „Verz. d. Vorl., die a. d. bisch. philos.-theol. Akademie zu Paderborn während des W.-S. 1924/25 gehalten werden": 52. Paderborn): Der modernen „Pseudoreligionsgeschichte" stellt P. das gegenüber, was sich tatsächlich aus dem Propheten über die frühere Geschichte Israels entnehmen läßt; und das ist ungemein viel. Der willkürlichen Textkritik gegenüber verwendet P. die textkritischen Hilfsmittel mit Vorsicht und Umsicht, ohne mit der kritischen Schule tendenziös ein vorgefaßtes Geschichtsbild in diesem ältesten prophetischen Zeugen finden zu wollen. Anregung zu dieser Schrift bot u. a. auch Sellins „Mose" (s. oben S. 135), dessen konservative Ergebnisse er zum Teil anerkennt, während er manches als zu weitgehend und nicht objektiv hinreichend begründbar ablehnen muß. P. findet scharfe, aber gerechte Worte gegenüber der Geschichtsbaumeisterei der kritischen Schule und glaubt mit Recht, daß die Quellenkritik noch nicht das letzte Wort der Pentateuchforschung sei. — Die „Gelegenheitsschrift" ist in ihrem unbeugsamen Wahrheitssinn an Bedeutung über den zufälligen Anlaß, eine Programmschrift zu sein, weit hinausgewachsen.

Praetorius, F., *Neue Bemerkungen zu Hosea, zugleich Gegenkritik und Selbstkritik* (V u. 42. B. 1922, Reuther).

Heermann, A., *Ehe und Kinder des Propheten Hosea. Eine exegetische Studie zu Hos 1, 2—9* (ZatW 40, 287—313).

Schmidt, H., *Die Ehe des Hosea* (ZatW N. F. 1, 245—272): 2, 4 ff ist so zu deuten, daß der Prophet eben erst die Untreue seines ihm angetrauten Weibes erlebt hat. Erst als er so wissend geworden, fand er für den ehemaligen göttlichen Auftrag zur Ehe die Darstellungsform, welche diesen Akt sarkastisch in seinem wahren Lichte zeigt. Und erst jetzt persiflierte er die eigentlichen Namen der Kinder, die 2, 1—3 nach ihrem wahren Namen genannt werden. Was andere, wie S. mit Recht besorgt, „Roman" nennen werden, möchte er Aufspürung unausgesprochener Motive und Verbindung fester Punkte durch Vermutungen nennen. Ein geistreicher Versuch bleibt es auf jeden Fall.

Pück, J., *Hosea Kap. 3* (ZatW 39, 283—290).

Schmalohr, J., *Das Buch des Propheten Joel. Übers. u. erkl.* (Atl Abh. 7, 4: VIII, 158 u. 3. Münster i. W. 1922, Aschendorff. *M* 4.20).

Welch, A. C., *Joel and the post-exilic community* (Exp 8. S. 20, 161—180).

Budde, K., *Zu Text und Auslegung des Buches Amos* (JbL 43, 46—131): Noch ohne Schluß. Die Metrik will er kaum jemals anwenden, weil die „mitgebrachten metrischen Voraussetzungen unsere besten Arbeiter dazu

führen, den ehrwürdigen Texten . . . aufs unbarmherzigste mitzuspielen . . ." (S. 47). Die Erörterung der Einzelstellen reicht bis mit Kap. 6.

Schlesinger, S., *Zu Am 3, 15* (MGWJ 67, 137).

Lamb, F. J., *The book of Jonah* (Bs 81, 152—169).

Mozley, F. W., *Proof of the historical truth of the book of Jonah* (Bs 81, 170—200).

Abel, F.-M., *Le culte de Jonas en Palestine* (JPoS 2, 175—183).

Posner, A., *Das Buch des Propheten Michah. Text, Übersetzung und Erklärung nebst ausführlichen Beilagen* (12°. VIII, 124 u. 16. Frankf. a. M., Kauffmann): Eine Sonderbeilage enthält den hebräischen Text mit Erklärung der seltenen Wörter.

Barnes, W. E., *The mischief of metrical theory (Mich. 1, 1—9)* (Exp 8. S. 26, 161—174).

Bruno, A., *Micha und der Herrscher aus der Vorzeit* (VIII u. 214. Lp. 1923, Deichert. *M* 5.—): Der Stadt und dem Reiche Jerusalem sagt Michäas den ewigen Untergang, dem ausgesogenen Volk der Provinz eine herrliche Zukunft vorher. B. analysiert die Gideon- und Abimelech-Episode. Jerubba'al ist der Herrscher der Vorzeit, und die große Zukunft gilt seiner Stadt Ophra.

Power, E., S. J., *„Sion erit ager qui arabitur" (Mich 3, 12)* (VD 4, 92—96): Tritt dafür ein, daß die Prophetie sich am Osthügel erfüllt hat, wo auch nach den Ausgrabungen Macalisters die Davidstadt und Sion zu suchen ist.

Gunkel, H., *Der Micha-Schluß. Zur Einführung in die literaturgeschichtliche Arbeit am AT* (ZSem 2, 145—178): Mich 7, 7—10 ist ein lyrisches Stück, den Pss verwandt, ein Klagelied eines Einzelnen. 7, 11—13 ist ein dazu gehöriges Orakel. 7, 14—17 bezeichnet G. als Volksklagelied, 7, 18 bis 20 schließt sich als Hymnus in der Gewißheit künftigen Heils an. 7, 7—13 und 7, 14—20 gehören zusammen. Zum Schluß sucht G. die beiden Stücke als Bestandteile einer Liturgie an einem der Trauertage Jerusalems zu verstehen. — ***Ders.,*** *Mika-Slutningen* (Teol. Tidsskr. 4, 48—84).

Goslinga, C. J., *Nahums Godspraak tegen Nineve* (XII u. 347. Zutphen 1923, Nauta).

Weill, J., *Nah 2, 9—12 et Josèphe, Ant. IX, 11, § 239—241* (RÉj 76, 96—98): הומיה ist V. 9 nach Josephus zu lesen (nach OrLz 27, 235).

Stephens, F. J., *The Babylonian Dragon myth in Habakkuk 3* (JbL 43, 290—293): Hab 3, 13[b] ist בְּהֵמוֹת (vgl. 𝔊 θανατος) statt מִבֵּית zu lesen. Das ist nach S. eine Bezeichnung für den mythischen Drachen.

Calès, J., *L'authenticité de Soph. 2, 11 et son contexte primitif* (RchScr 11, 355—357).

Davis, J., *The reclothing and coronation of Joshua (Zach. 3 und 6)* (PrthR 18, 256—268).

Van Hoonacker, A., *La vision de l'epha dans Zach. 5, 5 ss* (Rbén 35, 57—61): Die beiden Frauen sind das Judenvolk selbst, welches seine Sünden in einem Gefäß nach Babylonien ins Exil trägt.

Scott, R. B. Y., *The text of Hab. 2, 4* (ExpT 35, 187).

Kraeling, E. G. H., *The historical situation in Zach. 9, 1—10* (AmJsemL 41, 24—33): Verlegt dieses Stück (gegen Sellin, s. oben S. 194) in die Zeit des Ḥizkia Ausgang des 8. Jahrhunderts v. Chr. und schreibt es dem Zacharias, dem Sohn des Jeberechjah (Is 8, 2), zu.

Cooke, G. A., *The unknown martyr. A study of Zach 11 f* (AthR 6, 97—105).

Bulmerincq, A. v., *Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. Die Theologie des Buches* (Acta et Comment. Univ. Dorpat. [Dorpat 1923], B. Humaniora 4, 2, 225—355).

Schepens, P., *Le prophète Malachiel* (RchScr 11, 362 f): Eine Variante des Namens Malachias (nach Sc 5. S. 23, 53).

Rembold, A., *Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias*

(ThG 16, 58—71): Im Anschluß an Mal 1, 11 erörtert R. die Abschaffung der mosaischen Opferordnung durch die hl. Messe.

Cameron, D., *A message from Malachi (Mal. 3, 16 f)* (ExpT 32, 408—410).

Vgl. Haupt (S. 91), Funk (S. 114), Greenup (S. 117).

ζ) Die Apokryphen.

Finkelstein, L., *The book of Jubilees and the rabbinic Halaka* (HthR 16, 39—61): Jub gehört einer jüdischen Sekte oder auch mehreren Sekten an, welche zwischen Pharisäismus und Sadduzäismus stehen. F. vergleicht die Lehren des Buches mit den rabbinischen Traditionen und glaubt sie dadurch besser erklären zu können.

Schmidt, N., *Traces of early acquaintance in Europe with the book of Enoch* (JAoS 42, 44—52): Schon vor 1773, vielleicht bis Reuchlin zurück.

Kuhn, G., *Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch* (ZatW 39, 240—275).

Messel, N., *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch* (35. Beih. z. ZatW: IV u. 87. Gießen 1922, Töpelmann): Der Menschensohn in Hen 37 bis 71 wurde für das älteste Zeugnis vom messianischen Sinn des Terminus angesehen, wenn man nicht schon bei Dn 7, 13 den persönlichen Messias darunter verstehen wollte. M. kämpft dagegen an. Nur Kap. 46 ff gehört der Terminus „Menschensohn" sowie „der Auserwählte" der ursprünglichen jüdischen Apokalypse an. Kap. 62 f sind die Bezeichnungen nachträglich eingefügt. Kap. 69—71 sind überhaupt nur Anhänge zur ursprünglichen Apokalypse. In den Kapiteln vor 46 sind ebenso die Bezeichnungen „der Auserwählte", „der Gerechte", „der Gesalbte" unecht. M. sucht das durch textliche und exegetische Untersuchungen zu erweisen. Wo der Ausdruck echt ist, bedeutet er nur eine Personifikation des jüdischen Volkes, keinen persönlichen Messias. M. hat uns schon eine gründliche Arbeit über die jüdische Eschatologie geschenkt (s. BZ 14, 271 f). Der scharfsinnige norwegische Exeget vermeidet aber auch hier bei seinen weitgehenden Ausscheidungen den Schein der Tendenz nicht ganz. Anhang I untersucht die Verborgenheit des Messias in der Überlieferung, II den Messias von 4 Esr, der keine Parallele zum Menschensohn der Bilderreden ist, III bestimmt die Entstehungszeit der Bilderreden (63—66 n. Chr.).

Welch, A. C., *A zealot pamphlet* (Exp 8. S. 25, 273—287): Über Henoch 91, 12—17; 93, 1—14 (nach Bb 5, 14*).

Bonwetsch, G. N., *Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sog. slawische Henochbuch* (TU 44, 2: XIX u. 124. Lp. 1922, Hinrichs): Das später gefundene, vom früher bekannten Henochbuch verschiedene Buch der Geheimnisse Henochs ist nur in slawischer Sprache vorhanden. Es existiert in einer längeren, ursprünglichen Bearbeitung und einer daraus verkürzten Gestalt. Auf Grund reicher hsl Materialien gibt B., der das Buch schon 1896 übersetzt hatte, die beiden Formen nacheinander in deutscher Übertragung mit sorgfältig bearbeitetem Variantenapparat. Eine Untersuchung über den Inhalt selbst hat er nicht unternommen, wohl aber durch seine genaue und wörtliche Wiedergabe des Textes es ermöglicht, daß auch diejenigen, welche Slawisch nicht beherrschen, die wichtige apokryphe Schrift verwerten und untersuchen können. Als Anhang fügt er ein Stück bei: „die Legende vom Priestertum Methusalems, Nirs und Melchisedeks", welches sich als Teil des Henochbuches in einigen Hss findet. Auch die Übersetzung dieses Buches ist mit der bekannten Sorgfalt und Geschicklichkeit B.s hergestellt, so daß die „dringend erwünschte" Untersuchung alles Wünschenswerte bereitgestellt findet.

Schmidt, N., *The two recensions of Slavonic Henoch* (JAoS 41. 307—312).

Lake, K., *The date of the Slavonic Enoch* (HthR 16, 397 f): Ist nicht früher als das 7. nachchristliche Jahrhundert anzusetzen nach Maunder, The Observatory 41 (1918), 309—316.

Fotheringham, I. K., *The Easter calendar and the Slavonic Enoch* (JthSt 23, 49—56).

Box, C. H., *The Apocalypse of Abraham. Ed. with a translation from the Slavonic text and notes.* With the assistance of J. I. Landsman (Translations of early documents, Ser. I: Palestinian Jewish texts [prerabbinic]: 12⁰. 99. Ld. 1919, Soc. Prom. Christ. Knowl.).

Rießler, P., *Joseph und Asenath. Eine altjüdische Erzählung* (ThQ 103, 1—22 145—182).

Harris, J. R., *The Odes of Solomon and the biblical Targums* (Exp 8. S. 21, 271—291): Nimmt eine enge Verwandtschaft mit den Targumen zu Pss und Is an. — Dazu ***J. H. Bernard,*** *The Odes of Solomon* (ebd. 22, 81—93): Patristische Parallelen beweisen, daß Glaube und Leben der Kirche am Ende des 2. Jahrhunderts den Oden zu Grunde liegen.

McCown, C. C., *The Testament of Solomon.* Ed. from Mss at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna. With introduction (Untersuch. z. NT, hrsg. von H. Windisch, Heft 9: XII, 136 u. 166*. Lp. 1922, Hinrichs. *M* 5.—): Das Hauptziel M.s liegt in der wissenschaftlichen Ausgabe des Textes, der in weit zerstreuten Hss enthalten ist, nachdem bisher nur unvollkommene Bearbeitungen vorhanden waren. In eigenen mühevollen und langjährigen Studien und beraten von seinen deutschen und amerikanischen Lehrern hat der Verf. die Textausgabe fertiggestellt und fast einen ebenso umfangreichen Kommentar in der Form einer Einleitung vorausgeschickt, die anscheinend anfänglich der Textausgabe zu folgen bestimmt war. Die Einleitung unterrichtet über Inhalt des Apokryphons, seine hsl Überlieferung, die bisherige literarische Verarbeitung, und als Ergebnis der Hss-Vergleichung gewinnt der Verf. eine Gruppierung in Familien, so daß er die Originalform, soweit möglich, bestimmen kann. Besonders eingehend beschäftigt er sich mit der Geschichte der Gedanken, welche sich in der Schrift finden. Das zu Grunde liegende jüdische Werk datiert er in das 1. christliche Jahrhundert. Bis ins 12. Jahrh. herab hat die Entwicklung des Werkes fortgedauert. Der wissenschaftlichen Ausgabe des Textes ist ein erschöpfender textkritischer Apparat beigegeben. Zwei Jerusalemer Hss konnten nur noch in einem gesonderten Variantenverzeichnis verarbeitet werden. Wenn auch das Apokryphon selbst keine allzu hervorragende Rolle in der Literaturgeschichte spielen kann, so wird man doch dankbar sein für die gründliche und allseitige Bearbeitung desselben nach Text und Inhalt.

McCown, C. C., *Solomon and the Shulamite* (JPoS 1, 116—121): Test. Salom. enthält anscheinend eine Erklärung des Hl (nach OrLz 27, 109).

De Bruyne, D., *Fragments d'une Apocalypse perdue* (Rbén 33, 97—109): Zu 5 Esr gehörig (nach Bb 3, 361; vgl. BZ 16, 190).

Vaccari, A., *Ancora l' „Apocryphum Jeremiae“* (Bb 4, 312—314): Vgl. ebd. 3, 420 f. Stellt das Zitat bei Bukentop, Lux de luce 268 fest.

Holl, K., *Das Apokryphon Ezechiel* (Festg. A. Schlatter [s. oben S. 91] 85—98): Ein jüdisches Buch aus der Zeit von 50 v. Chr. bis 50 n. Chr. (nach ThLz 48, 13, 272).

Violet, B., *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch.* 1. Hälfte: *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Die deutsche Textherstellung.* 2. Hälfte, 2. Teil: *Einleitung, Nachträge und Berichtigungen. Namen- u. Sachregister* (Die griech. christl. Schriftst. d. ersten drei Jahrh. 32, 1 u. 2: Lp. 1922/23, Hinrichs).

Keulers, J., *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* (BSt 20, 2/3: 204. Freiburg i. Br. 1922, Herder. *M* 4.20): Die nachbiblischen Schriften erfreuen sich in neuerer Zeit einer großen Beachtung. Aber regelmäßig werden sie bloß gelegentlich beigezogen und in umfassende Darstellungen eingegliedert, wobei manche schiefe Auffassung eintreten muß. K. unternimmt den dankenswerten Versuch, systematisch eine einzelne Gruppe von Lehr-

punkten nach einem der wichtigsten Apokryphen des AT zu untersuchen, und zwar ein Lieblingsgebiet der nachbiblischen Apokalypsen und der modernen Forschung. Diese gesonderte Bearbeitung ergibt ein viel besseres Verständnis der Einzelheiten und kann der übersichtsweisen Schilderung der nachbiblischen religiösen Entwicklung eine viel sicherere Grundlage geben, als sie bisher vorhanden war. Durch reichhaltige Verweise auf verwandte, anklingende Stellen der atl Literatur wird auch dem Verständnis der geschichtlichen Entstehung dieser eigentümlichen Ideenwelt vorgearbeitet. Die wertvolle Untersuchung, eine Doktordissertation aus Freiburg i. d. Schw., wird der Einführung in das Verständnis von 4 Esr große Dienste leisten.

München, Mai 1925. **J. Goettsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Entscheidung der Pontificia Commissio Biblica: Auf eine Anfrage: „Utrum liceat in editionibus versionis Vulgatae tam Novi quam Veteris Testamenti lectiones varias aliave huiusmodi studiosorum adiumenta ad calcem textus adicere", antwortete die Kommission: Affirmative (bestätigt 17. XI. 1921), und erklärte damit authentisch eine beschränkende Notiz in der Praefatio ad lectorem der Klementinischen Vulgata-Ausgabe: „. . . ita tamen ut lectiones variae ad marginem ipsius textus minime adnotentur" (Bb 3, 129).

Durch **Decretum Supremae S. Congregationis S. Officii** vom 12. XII. 1923 wurde Vigouroux, Bacuez et Brassac, Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires, NT tom. III. 12.—15. Aufl. (1907; 1910; 1913; 1920), tom. IV. 12.—14. Aufl. (1909; 1911; 1916); AT, 14. Aufl. (1917/20), auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. In einem Begleitschreiben des Kardinals Merry del Val an den Leiter der Priestergenossenschaft von St. Sulpice werden getadelt die Auffassung von Inspiration und Irrtumslosigkeit, die Unterscheidung von wesentlichen und nebensächlichen Dingen in den Erzählungen, Anschauungen über Authentie und historische Wahrheit mehrerer Bücher, Erklärungen, welche dem Sinn der Kirche durchaus widersprechen, zweifelhafte Ausdrucksformen, Nichtbeachtung und versteckte Untergrabung der Entscheidungen der Bibelkommission, Abschwächung der Wunder und Entkräftung von messianischen Weissagungen. Eine Fortsetzung des Werkes wird strikte verboten. — Den Wortlaut s. Bb 5, 105—110.

Eine Bibelschule der Franziskaner wurde im J. 1924 im Kloster der Geißelung zu Jerusalem eröffnet (Kreuzfahrerkalender des „Commissariat of the Holy Land", Mount St. Sepulchre, Washington D. C. 1925, 38).

Das „Institutum Judaicum" hat an Stelle des † H. Strack in Prof. H. Greßmann einen neuen Leiter bekommen und ist der Berliner Universität als Seminar für nachbiblisches Judentum angegliedert worden (Mitteilung des Verlags Töpelmann in Gießen). Vgl. die folgende Notiz.

Die „ZatW", 1881 von B. Stade begründet, später von K. Marti weitergeführt, wird nunmehr von Prof. H. Greßmann in Berlin herausgegeben und soll fortan die Kunde des nachbiblischen Judentums mitbehandeln (Mitteilung des Verlags Töpelmann in Gießen).

Eine **jüdische Münze** aus der Makkabäerzeit soll auf der Marianhiller Missionsfarm gefunden worden sein (Nachricht aus Natal 1924 Dez.; vgl. Bayer. Kur. 1925, Beil. „Aus Welt und Kirche", 2. Jan.).

Vom Münchener Orientalistentag (2.—4. X. 24): Eine eigene alttestamentliche Sektion wurde weder von vornherein in Aussicht genommen noch auf der Tagung selbst gebildet. Doch spielten atl Themen eine hervorragende Rolle, vor allem in der semitischen Sektion und auch in den allgemeinen Sitzungen. Zudem hatten die führenden protestantischen Exegeten

einen eigenen Alttestamentlertag einberufen, der einen Tag vor dem Beginn der Orientalistenversammlung abgehalten werden sollte, und wozu auch die katholischen Exegeten freundlich eingeladen wurden. Eine genaue Trennung zwischen Alttestamentler- und Orientalistentag wurde nicht durchgeführt. Auf dem Alttestamentlertag (1. X. 24) sprach W. Caspari über die Verfasserfrage bei Deuteroisaias: es käme keine Individualität in Frage, sondern Polemiker, Weissager, Liturgiker nähmen daran Anteil; nur eine Einheit des Zweckes, also eine relative Individualität sei festzustellen. Mir wollte scheinen, als ob der Vortragende den unleugbaren Scharfsinn im Aufsuchen von besondern Gedankengängen überspannt und damit sein Ergebnis als unhaltbar erwiesen hätte. H. Greßmann sprach über die ägyptische Vorlage der Prv (schon veröffentlicht, s. oben S. 183), P. Volz über das Dämonische in Jahwe (s. oben S. 136). In der feierlichen Eröffnungssitzung des Orientalistentages sprach E. Littmann über die Fremdwörter im Deutschen, die aus dem Orient und vorzüglich aus der Bibel stammen (vgl. 2. Aufl. der einschlägigen Schrift; s. oben S. 94). In den Sitzungen der semitischen Sektion kommen für den Alttestamentler folgende Vorträge in Betracht: R. Eisler über kadmeische Kolonisation der Ägäis (schon im Journ. Roy. as. Soc. 1922 veröffentlicht), Lehmann-Haupt über Grundzüge und Hauptergebnisse seiner neuen Bearbeitung der Geschichte des alten Orients für L. M. Hartmanns Weltgeschichte, A. Jirku über die Wanderungen der Hebräer im 3. u. 2. Jahrtausend (s. oben S. 140), J. Hehn über das Problem des Geistes im alten Orient und im AT, H. Bauer über absichtliche Umgestaltung von Wörtern im Semitischen, besonders im Hebräischen, H. Zimmern über sterbende und auferstehende Götter in Babylonien, A. L. Dürr über neue Studien zum leidenden Gottesknecht (Is 53) (verarbeitet in der Schrift: Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung [B. 1925]), A. Schulz über Exegese im AT (textgeschichtliche Ergebnisse seiner Bearbeitung des Josue für das Bonner AT), J. Lewy über den Untergang Assyriens durch Babylonier, Meder und Skythen und den Aufstieg des neubabylonischen Reiches, E. Ebeling über das Hl im Lichte der assyriologischen Forschungen (zu Gunsten der katholischen Auffassung verweist er auf eine assyrische Parallele, wonach eine ähnliche Liedersammlung dort im Kulte verwendet wurde), E. Hommel über Namen und Sagen des Jordanflusses in altkanaanäischer Zeit, Weidner über neue Chroniken aus Babylonien und Assyrien, J. Weis-Liebersdorf über das Hl (eine Wiederaufnahme der mir verfehlt erscheinenden Versuche von C. Sigwalt [s. BZ 9, 27 ff]). Von den Vorträgen, welche in den gemeinsamen Sitzungen der Sektionen gehalten wurden, kommen zwei atl in Betracht: F. Wutz berichtet über Ergebnisse, welche seine Entdeckung griechischer Transskriptionstexte bei der Septuagintaübertragung für die Feststellung des hebräischen Urtextes zeitigte; R. Kittel sprach über hellenistische Mysterienreligion und das AT (veröffentlicht in den Beitr. z. Wiss. v. AT; s. oben S. 134). Eine reiche Fülle atl Forschungsarbeit trat bei dieser Tagung in Wettbewerb, wobei die katholischen Exegeten der Quantität und Qualität nach mit Ehren bestanden. Leider kam die Diskussion keineswegs hinreichend zur Geltung, so daß die Vortragenden meist Monologe zum besten geben mußten.

Preisaufgabe der Akademie zu Paderborn für 1924/25 (Termin: 31. V. 25): „Die Erziehungsgrundsätze der Weisheitslehre des AT".

Personalia: † 21. III. 24 Prof. H. J. Elhorst in Amsterdam. † 22. IV. 25 Prof. Karl Marti in Bern. — Privatdozent O. Procksch in Greifswald ist zum o. Prof. f. atl Exegese an der Universität Erlangen ernannt worden; Dr. Alfons Schulz von der Akademie Braunsberg i. Ostpr. wurde als o. Prof. für das AT (als Nachfolger des † J. Nikel) an die Universität Breslau berufen.

Neuere Methoden der Wortforschung und die alttestamentliche Exegese.

Von Prof. Dr Arthur Allgeier in Freiburg i. B.

Friedrich Delitzsch hat einmal die boshafte Bemerkung fallen lassen, in der biblischen Exegese werde das Lexikon oft ähnlich gehandhabt, wie wenn ein Untertertianer seinen Cäsar präpariert. Das ist ein herbes, aber nicht ganz unberechtigtes Wort. Der verdiente Assyriologe, dessen Andenken bei uns Theologen durch seine Vorträge über Bibel und Babel und zuletzt noch durch seine zwei Schriften über die große Täuschung getrübt ist, war als Philologe von vorbildlicher Genauigkeit, und insbesondere auf dem Gebiete der semitischen Lexikographie, für die er immer eine Vorliebe hatte, von unerbittlicher methodischer Gewissenhaftigkeit. Mit jenem Worte wollte er sagen, daß es nicht genüge, hic et nunc eine Wortbedeutung einzusetzen, die das Lexikon angibt und welche die Stelle wohl an sich erträgt, sondern daß der Zusammenhang auf das sorgfältigste und genaueste berücksichtigt werden muß, und daß man sich auch auf ein Wörterbuch nicht blindlings verlassen darf. Dagegen war Delitzsch nicht zuletzt deswegen mißtrauisch, weil bei Erklärung seltener hebräischer Wörter das Arabische in oft ganz ungebührlicher Weise herangezogen wurde. Diese Überschätzung hat er zeitlebens gegeißelt, zuerst meines Wissens öffentlich in den sieben Artikeln, welche im Sommer 1883 im Londoner „Athenaeum" erschienen. Unter dem überwältigenden Eindruck der assyrischen und babylonischen Denkmäler, die in den Jahrzehnten zuvor erschlossen wurden und an deren lexikographischer und grammatischer Bearbeitung Friedrich Delitzsch hervorragend beteiligt ist, legte er beredt auseinander, daß hier zum Unter-

schied vom Arabischen, dessen Literatur erst ein Jahrtausend nach Abschluß des atl Kanons einsetzt, Zeugen einer Sprache zu uns reden, die gleichzeitig mit der Blüte der hebräischen Literatur von Leuten gebraucht wurde, welche mit den biblischen Menschen in Berührung traten. Diese wichtigen Aufsätze sind noch im selben Jahre auch gesondert herausgegeben worden unter dem Titel „The Hebrew language in the light of Assyrian research“. Auf sie folgten 1886 die „Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs“, die mit allem Freimut, den ein besseres Wissen verleiht, die Schwäche der zuletzt von Mühlau und Volck besorgten, achten und neunten Auflage von Gesenius' „Handwörterbuch“ unbarmherzig herausstellten, aber auch eine Fülle von positiven Vorschlägen brachten. Das hier und noch oft angekündigte Wörterbuch ist leider zu Lebzeiten Delitzschs nicht mehr herausgekommen, obwohl der Verfasser die Arbeit daran nie aufgab, wie er mündlich und schriftlich wiederholt erklärte. Wie weit die Ziele gesteckt, aber auch wie straff innerhalb der gezogenen Grenzen die Linie festgehalten werden sollte, läßt das Buch über „Lese- und Schreibfehler im Alten Testament“, das er sich als Handbuch neben dem „Lexikon“ dachte, sowie vor allem sein am 1. März 1916 in der Vorderasiatischen Gesellschaft gehaltener Vortrag erkennen, den er unter der Aufschrift „Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie“ veröffentlichte [1].

Ich bekenne dankbar, daß mein Interesse für biblische Wortforschung aus den Vorlesungen und den Werken von Friedrich Delitzsch nachhaltige Anregungen empfangen hat. Es sind aber dann, so paradox es klingen mag, namentlich Germanisten, bei denen der Exeget auf diesem Gebiete manches lernen kann [2]. Die eigene Sprache bringt Gesetze, die überall

---

[1] Zuerst veröffentlicht OLz 19 (1916), 161—173, dann erweitert MVAG 20 (1917), 5; vgl. dazu J. Hehn ThR 17 (1918), 17—18.

[2] A. Waag, Bedeutungsentwicklung unseres Wortschatzes [2] (Lahr 1908). H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte [4] (Halle 1909). V. Porżeziński, Ein-

wirksam sind, viel unmittelbarer zum Bewußtsein als ein Idiom, mit dem wir uns erst nachträglich und mühsam vertraut machen müssen. Während wir hier lange Zeit sehr froh sind, wenn wir nur im allgemeinen den Sinn von Texten verstehen, bringen deutsche Sprachdenkmäler aus älterer und neuerer Zeit uns sofort zum Bewußtsein, daß andere unsere Worte mit anderem Inhalt und anderer Färbung gebraucht haben, als es uns gewöhnlich ist. So wird ein Wörterbuch der deutschen Sprache von vornherein das genetische Moment in die Sammlung aufnehmen und nicht nur ein Nebeneinander von Wortbedeutungen dulden, sondern auf Wort- und Bedeutungsgeschichte das größte Gewicht legen. Selbstverständlich steht am Ausgangspunkt die Etymologie, aber dazu tritt notwendig die geschichtliche Durchleuchtung des Beispielmaterials: „Die Wortgeschichte strebt danach, das im Wörterbuch zerlegte und zersetzte Material in seiner Einheitlichkeit zu erfassen.“ [1] Indem die Wörter als Glieder in einem lebendigen Organismus betrachtet werden, erscheint es ganz selbstverständlich, daß der Bedeutungswandel ein wesentlicher Gesichtspunkt des nachkommenden und nachfühlenden Auslegers sein muß. Er hat erst eine Voraussetzung erfüllt, wenn er den begrifflichen Inhalt des Wortes im allgemeinen festgestellt hat. Dazu besitzt jedes Wort noch einen Nebensinn, erweckt gewohnheitsmäßig und unwillkürlich Vorstellungen, welche ein sinnverwandtes Wort nicht gerade auslöst, weil es den Gegenstand von einer

---

leitung in die Sprachwissenschaft. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von E. Böhme (Leipzig und Berlin 1910). F. Kluge, Wortforschung und Wortgeschichte. Aufsätze zum deutschen Sprachschatz (Leipzig 1912). S. Singer, Beiträge zur vergleichenden Bedeutungslehre: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 3 (1902), 220—237; Die deutsche Kultur im Spiegel des Bedeutungslehnwortes: Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Sprache in Zürich 7 (1903). A. Götze, Wortübersetzungen: Zeitschr. f. deutsche Wortf. 11 (1909), 248—270. K. O. Erdmann, Die Bedeutung des Wortes [3] (Leipzig 1922). H. Sperber, Einführung in die Bedeutungslehre (Bonn und Leipzig 1923). E. Wasserzieher, Leben und Weben der Sprache (Berlin und Bonn 1924).

[1] Kluge, Kneipe: Zeitschr. f. deutsche Wortf. 3 (1902), 114.

besondern Seite aus sieht. Damit verbindet sich ferner ein eigener Gefühlswert oder Stimmungsgehalt. Es ist Tatsache, daß die Geschicke eines Wortes vom Nebensinn oder Gefühlston ebenso abhängig sind wie von der Hauptbedeutung [1].

Für die biblische Wortforschung kann es darum auch nicht genügen, sich mit der Bedeutung in den üblichen Wörterbüchern zu beruhigen und auf dieser vielfach ganz unsichern Grundlage die Entscheidung zu treffen, im Zweifelfall etwa auf andere semitische Sprachen einen Seitenblick zu werfen und, sobald ein dem vermuteten Licht verwandter Strahl aufleuchtet, zufrieden zu sein. Die sprachlichen Strukturen und ihre Beziehungen ertragen nur eine Methode, die den natürlichen Gesetzen bis ins einzelne folgt.

Besonders kompliziert sind die Vorgänge bei Bedeutungslehnwörtern. Überall, wo Kulturen sich mischen, wandern auch die Bezeichnungen für die Kulturgüter. Die Franzosen haben im 17. und 18. Jahrhundert ihre Terminologie für militärische Titel und Einrichtungen auch in Deutschland eingebürgert, desgleichen die Italiener in der Musik. Auf einer späteren Stufe des gesteigerten nationalen Bewußtseins oder besonderer literarischer Eigenbildung pflegt ein gewisser Purismus einzusetzen, der das fremde Sprachgut ausstößt und Wörter der eigenen Sprache einsetzt oder organisch neubildet. Dieser Prozeß beschränkt sich indes nicht auf technische Ausdrücke, sondern dehnt sich auch auf Redensarten aus und greift schließlich auf beliebige Wörter über [2]. In Grenzgebieten

---

[1] Man vergleiche Mähre, Roß und Pferd; Priester, Pfaffe, Pfarrer, Geistlicher; Aar und Adler; Knabe, Bub, Junge, Jüngling; Gasse und Straße.

[2] Es ist z. B. lehrreich, daß von den vielen Verdeutschungen, welche J. H. Campe (1746—1801) in seinem 1801 erschienenen Wörterbuch vorgeschlagen hat, von den Zeitgenossen kaum ein paar mit ungeteiltem Beifall aufgenommen, vielmehr höchlichst verspottet wurden, heute aber unbedenklich wie ursprüngliches Sprachgut gelten: Tournée = Rundreise, Rendezvous = Stelldichein, Continent = Festland, Guillotine = Fallbeil. Dazu halte man neuere: Veloziped = Fahrrad, Telephon = Fernsprech, Adresse = Anschrift, Atmosphäre = Dunstkreis. Oder

läßt sich vielfach beobachten, daß stammverwandte Wörter, die aber in einem Dialekt einen ganz andern Sinn gewonnen haben als in dem andern, ausgewechselt werden. In Texten, Briefen, Aufsätzen oder längeren Abhandlungen, für die der Verfasser nicht seine gesprochene Mundart oder nicht einmal seine deutsche Muttersprache verwenden darf, finden sich häufig Worte und Wendungen, die recht wohl im Lexikon der betreffenden Sprache stehen können, aber ihren Vollsinn erst erhalten, wenn man sie als Ausdruck eines Gedankens oder Gegenstandes fassen kann, der im mündlichen Ausdruck des Autors dasselbe heißen kann, aber nicht muß und tatsächlich hier nicht besagen will. Infolgedessen erwächst der richtigen Auslegung in solchen Fällen die Aufgabe der Rückübersetzung [1].

Alle diese Möglichkeiten des Bedeutungslehnwortes sind auch für die biblische Wortforschung im Auge zu behalten. Wohnt

---

man prüfe aus der theologischen Terminologie: Erlöser > redemptor, geistlich > spiritualis, Gewissen > conscientia, Amt (gesungene heilige Messe) > officium; oder eine Entwicklung wie diese:



Ein schönes Beispiel für die Wanderung einer englischen Redensart ins Deutsche führt Sperber (16) an in dem Ausdruck jemanden schneiden, d. h. ihn gesellschaftlich meiden, ignorieren, aus to cut one.

[1] Einem amerikanischen Abt habe ich meinen Aufsatz über „Zukunftserwartungen auf Grund der Bibel in alter und neuer Zeit" (Religiöse Volksströmungen der Gegenwart [Freiburg 1924]) als Separatabzug zugesandt. Darauf habe ich dieser Tage folgende Antwort erhalten: „Ihr letztes Schreiben mit dem Pamphlet ‚Zukunftserwartungen auf Grund der Bibel in alter und neuer Zeit' habe ich erhalten. Das Pamphlet habe ich mit besonderem Interesse gelesen, besonders weil es eine klare geschichtliche Darstellung des gegebenen Subjekts enthält." Die von mir gesperrten Stellen verlieren durch Einsicht in ein deutsch-englisches Lexikon ohne weiteres ihren beleidigenden oder zweifelhaften Charakter. Eine Fülle sprachphilosophisch wertvoller Zeugnisse findet man in den deutsch abgefaßten Erlassen französischer, belgischer, englischer und amerikanischer Behörden im besetzten Gebiet. Ich setze eine Verordnung für St. Goar vom

doch das israelitische Volk schon auf der Grenzscheide von zwei bzw. drei Weltkulturen, und mehrere Bücher des AT sind in der Fremde und unter zeitgeschichtlich höchst verwirrten Verhältnissen entstanden, so daß es geradezu wunderbar genannt werden müßte, wenn sich die Außenwelt nicht auch in der Sprache abgedrückt hätte [1].

---

5. November 1919 hierher, indem ich die charakteristischen Bedeutungslehnwörter bzw. Gallikanismen sperren lasse:

Armée [ ] du Rhin.

Bekanntmachung.

Anordnung für den Verkehr, die durch die interallierte Konferenz am 23. Oktober 1919 in Wiesbaden angenommen wurde.

Regelung des Verkehrs.

1. Deutsche Untertanen oder ehemalige Feinde, eines neutralen Landes herrührend und welche in das besetzte Rheinland sich zu begeben wünschen,

müssen Träger eines visierten Reisepasses sein, visiert bei der Abfahrt durch den Konsul des Landes, wo die Armee den Punkt des Endzieles besetzt hält, und bei der Ankunft durch die allierte Militärbesatzungsbehörde.

2. Feindliche Untertanen des Rheinlandes, andere als Deutsche, die in die allierten Länder zu reisen wünschen.

Der Ausgang der Rheingebiete ist untersagt ursprünglich den ehemaligen Feinden.

3. Deutsche Untertanen oder ehemalige Feinde, die nach den neutralen Ländern reisen wollen,

müssen sich die nötigen Reisepapiere von den Regierungen der neutralen Länder besorgen.

4. Reisen der Parlamantären (deutsche) zwischen dem unbesetzten und besetzten Deutschland.

Für die Reise erhalten die Parlamantären einen Personalausweis, geliefert vom besetzten Gebiet. Auf diesem Ausweis ist der in 3 Sprachen eingefaßte interallierte Stempel, für eine Raumzeit von drei (3) Monaten Gültigkeit.

5. Reisen deutscher Militärpersonen nach dem besetzten Gebiet.

Diese Reisen sind ursprünglich untersagt. Der Oberbefehlshaber der Besatzungsarmee wird die Beeinträchtigungen, die er für nützlich finden wird, genehmigen werden.

St. Goar, den 5. November 1919.

Der Militärverwalter des Kreises St. Goar.

(gez.) Richier,
Bataillonskommandeur.

[1] Theoretisch ist die Sprachmischung im biblischen Hebräisch, Aramäisch und Griechisch natürlich längst erkannt und beschrieben. Von

Einige Beispiele mögen die Grundfragen veranschaulichen und begründen.

1. מחמל.

Ez 24, 15 nimmt der Herr dem Propheten das Weib, „die Lust deiner Augen“, durch einen plötzlichen Tod hinweg und verlangt von ihm, keine Totenklage zu halten. Dadurch soll der Untergang Jerusalems versinnbildet werden.

24, 21 אמר לבית ישראל כה אמר אדני יהוה
הנני מחלל את־מקדשי
גאון עזכם
מחמד עיניכם
ומחמל נפשכם
ובניכם ובנותיכם אשר עזבתם בחרב יפלו׃

Heinisch übersetzt:

„Sprich zu dem Hause Israel: So spricht der Herr Jahve:
Fürwahr, ich will mein Heiligtum,
(den Gegenstand) eurer stolzen Hoffart,
die Lust eurer Augen
und den Hochmut eures Herzens, entweihen,
und eure Söhne und Töchter, die ihr (dort) zurückgelassen habt, sollen durch das Schwert fallen.“

---

neueren Arbeiten seien genannt: H. Bauer, Zur Frage der Sprachmischuug im Hebräischen (Halle 1924). H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß (Leipzig 1915). J. Theis, Sumerisches im AT (Trier 1912). S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (Beiträge zur Wissenschaft vom AT, Heft 21 [Leipzig 1916]). J. Lieblein, Mots égyptiens dans la Bible: Proceedings of the Society of Biblical Archæology (1898) 202—210; dazu N. Herz OLz (1913) 343—346, und Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft (Leipzig 1910) 165 f. E. Kautzsch, Die Aramaismen im AT. I. Lexikalischer Teil (Halle 1902). J. Scheftelowitz, Arisches im AT, phil. Diss. (Königsberg 1901). G. Beer, Die Bedeutung des Ariertums für die isr.-jüd. Kultur (Heidelberg 1922); dazu J. Hehn ThR 22 (1923), 6 f. — Wertvolle Gesichtspunkte bieten ferner: A. Deißmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung (Tübingen 1910). E. M. Lippschütz, Vom lebendigen Hebräisch (Berlin 1920). E. Littmann, Morgenländische Wörter im Deutschen[2] (Tübingen 1924). G. Jacob, Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland vornehmlich während des Mittelalters (Hannover 1924).

Heinisch übersetzt also V. 21 genau wie V. 25, wo im Hebräischen jedoch andere Prädikate stehen:

ביום קחתי מהם את־מעזם
משוש תפארתם
את־מחמד עיניהם
ואת־משא נפשם

„da Jahve euch euer Bollwerk nimmt,
eure stolze Freude,
die Lust eurer Augen
und den Hochmut eures Herzens."

Schon Haevernick (1843) hat richtig gesehen, daß der substantivische Ausdruck משא נפשכם auf die Redensart נשא נפש zurückzuführen ist = „die Seele zu etwas erheben, sehnsüchtig verlangen". Dann ist also משא hier der „Gegenstand besonderer Neigung". Damit ist ein fester Punkt gewonnen, und מחמל נפשכם ist der Bedeutung nach im allgemeinen begrenzt. Die sprachliche Lösung bietet das Aramäische, wo חמל synonym zum hebr. נשא ist, während חמל im Hebräischen, auch bei Ezechiel, nur „sich erbarmen, schonen" bedeutet, was sich hier verbietet[1].

2. סמך Pi.

Die Braut Hl 2, 5 bittet ihre Umgebung:

סמכוני באשישות
רפדוני בתפוחים
כי חולת אהבה אני:

[1] Diese Lösung schlägt jetzt auch, wie ich nachträglich feststellte, J. Herrmann (1924) vor, nur noch etwas schüchtern, indem er bemerkt: „Vielleicht ist מחמל das aramäische Synonym zu משא und vermehrt also die nicht geringe Zahl von Aramaismen in Ez (sieh sogleich V. 26!)." Das ist zweifellos richtig. Der Fall ist F. Selle (De aramaismis libri Ezechielis, phil. Diss. [Halle 1889]) entgangen, aber auch Kautzsch. Dagegen hat A. v. Hoonacker, Éléments sumériens dans le livre d'Ézéchiel: ZA 28 (1914), 334, dem dann auch S. Landersdorfer (Sum. Sprachgut im AT [Lp. 1916] 75) zögernd gefolgt ist, viel Mühe darauf verwandt, מחמל aus dem Sumerischen abzuleiten, wobei sogar Urteile wie diese gefallen sind: ... un ἀπ. λεγ. dont la signification et l'étymologie sont, au point de l'hébreu ou des langues sémitiques, un mystère.

Diese Bitte gibt *V* wieder: „Fulcite me floribus[1], stipate me malis: quia amore langueo", und Allioli: „Erquicket mich mit Blumen" usw. Alle Übersetzer und Ausleger denken naturgemäß an den Stamm סמך hebr. = „stützen", und finden hier eine übertragene Bedeutung, wie sie das synonyme סעד durchgemacht hat. Zu belegen ist allerdings dieser Bedeutungswandel sonst nur noch Gn 27, 37[2]. Dagegen liegt die Beziehung auf Speise und Nahrung im Aramäischen ganz nahe, wo Pa. und Aph. auch heißt: „ein Mahl bereiten" und סמכא bzw. אסמכא das „Mahl" ist. Dann ergibt sich der Sinn, den die Kommentare vielfach durch zum Teil philologisch unerträgliche Schiebungen erschließen, unmittelbar.

3. חרג.

Anders liegen die Verhältnisse wahrscheinlich Ps 17 (18), 46:

בני־נכר יבלו ויהרגו ממסגרותיהם׃

Kittel: „hinschmachten Söhne der Fremde, zittern hervor aus ihren Festungen". In der Erklärung wird bemerkt, daß Jahwe dem aus schwerer Not erretteten Dichter auch noch die Erweiterung der Herrschaft auf die Heiden gelingen läßt. Er besiegte sie, wird ihr Haupt, dem sie sich willig unterwerfen, „ja dem sie schmeichelnd (vgl. 66, 3) und zitternd freiwillig entgegenkommen". Ins Komische zieht die Schilderung Wolters: „hinkend wie Krüppel um Mitleid und Gnade flehend." Ähnlich Boylan: „The Hebrew implies that they limped out tremblingly from their castles to offer their submission to David." Dieselbe Vorstellung hat im Grunde Hoberg: von

---

[1] LXX μύροις, welche aus wohlriechenden Blumen hergestellt werden. אשישי ענבים Os 3, 1 sind aber in Kuchenform zusammengepreßtes Obst; solche Kuchen wurden auf die Reise mitgenommen, 2 Sm 6, 19; 1 Chr 16, 3, J. Benzinger, Hebr. Archäologie[2], Tübingen 1907, 66 68.

[2] Nach der mas. Punktation hier Kal. Den Sinn von סמכתיו erklärt V. 28, wo Isaak seinem Sohn Jakob wünscht: „Und es gebe dir Gott vom Tau des Himmels und vom Fett der Erde und eine Fülle von Getreide und Most." Die gleiche Vorstellung Ps 22 (23), 5: „Du richtest vor mir den Tisch, meinen Bedrängern zum Trotz, sättigst mit Öl mein Haupt, lässest überlaufen meinen Becher.

etwas weghinken = verlassen: „Die fremden Völker müssen ihre götzendienerische Lebensweise verlassen“, und Thalhofer: sie müssen die Pläne, welche sie bisher gegen David verfolgt haben, mit Schande aufgeben; der Dichter charakterisiert die Ausländer als degeneriertes Volk. Ps 65 (66), 3 bringt zur Erläuterung nur das bei, daß auch hier כחש Pi. den Sinn der Unterwerfung hat. Dafür gäbe aber noch Ps 80 (81), 16 einen Beleg[1]. Die Schwierigkeit liegt aber in ויחרגו. Dafür wird naturgemäß Mich 7, 17 herangezogen, wo es ebenfalls von der Vernichtung der Heiden heißt:

ילחכו עפר כנחש כזחלי ארץ
ירגזו ממסגרתיהם
אל יהוה אלהינו יפחדו ויראו ממך:

Sellin übersetzt:

„Sie sollen Staub lecken wie die Schlangen. / Wie die, die sich im Staube winden,
Zu Jahwe, unserm Gott;
Aus ihren Kerkern furchtsam herbeizittern / Und sich vor dir fürchten“ —

und fügt bei: „Die Worte ירגזו und פחדו fügen sich zu einem Begriffe zusammen. Zu dem hier stark abgegriffenen Bilde in V. b vgl. Ps 18, 45.“ Das läßt doch an Tatsächlichem soviel erkennen, daß „herbeizittern aus den Kerkern“ auch hier dem Exegeten Mühe macht; ob die Wendung abgegriffen oder gar abgegriffener ist als in den Psalmen, wäre doch erst zu zeigen. An beiden Stellen wird ein Zeugma vorausgesetzt. Der einzige Unterschied besteht zunächst darin, daß die Bedeutung von רגז im allgemeinen bekannt ist, während sie für חרג vorläufig vermutet, d. h. geraten wird. Für רגז trifft „zittern“ jedenfalls einen Teil des Bedeutungsinhaltes. Mit ihm

[1] Kittel übersetzt כחש 17 (18), 45 mit schmeicheln; 65 (66), 3 heucheln; 80 (81), 16 schmeicheln; ebenso Hitzig, Baethgen, Duhm, auch Hirsch. Beachtenswert ist die Verbindung mit פשע Is 59, 13 und שקר Lv 19, 11. Beide Synonyma werden aber verwendet, um Wort- und Bundesbruch, allgemein Treulosigkeit, zu bezeichnen, freilich dann immer mit ב wie בגד.

wechselt פחד, ירא, היל. Aber in ממסגרתיהם stecken noch Schwierigkeiten, welche die Übertragung zu rasch zerschneidet: 1. Wo der Plural sonst noch begegnet, ist sicher kein „Gefängnis“ gemeint, sondern irgend ein Bestandteil an dem kunstvollen, archäologisch indes höchst schwierig zu interpretierenden Kesselwagen des salomonischen Tempels. Nur מסגר bedeutet Is 24, 22; 42, 7 und Ps 142, 8 „Gefängnis“; Jer 24, 1; 29, 2 und 4 Kg 24, 14 16 steht das Wort neben חרש und bezeichnet da wohl irgend einen Kunsthandwerker. Es fällt auch ins Gewicht, daß סגור Os 13, 8 und Job 28, 15 eine Kostbarkeit im Auge hat. 2. Die Konstruktion mit der Präposition מן kann natürlich a priori örtlich oder auch, wie König sagt, prägnant ausgelegt werden, aber nach רגז darf doch nicht außer Acht gelassen werden, wie die Verbindung mit diesem Verbum sonst gemeint ist. Während sich nun nach חרד ein Sprachgebrauch zeigt, wie er der oben für Mich 7, 17 und Ps 17 (18), 46 gewählten Übersetzung günstig ist, so bezieht sich das מן bei רגז Dt 2, 25 und Is 64, 1 auf Gott. Um die Ursache der Angst anzugeben, steht Jer 33, 9 die Präposition על. Eine abweichende Bedeutung scheint Job 9, 6 vorzuliegen, wo Job von Gott sagt:

המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון:

Steuernagel:

„Der die Erde aufbeben macht von ihrer Stätte,
daß ihre Säulen ins Wanken geraten.“

Damit berührt sich offenbar nahe der Gebrauch des Kal 2 Sm 7, 10:

ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו
ושכן תחתיו ולא ירגז עוד
ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה

Kittel:

„und will meinem Volk Israel einen Ort anweisen und es da einpflanzen,
daß es an seiner Stätte wohnen kann und sich nicht mehr ängstigen muß,
und gewalttätige Menschen es ferner nicht mehr bedrücken wie vordem.“

Dasselbe 1 Chr 17, 9. Die Übersetzung ist sachlich gewiß richtig. Beachtet man jedoch, welchen Nachdruck diese Worte und noch deutlicher die vorausgehenden und folgenden auf die Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Hauses und des Thrones legen, so ist es vielleicht zu stark, zu sagen: „daß es an seiner Stätte wohnen und ferner nicht mehr erschüttert wird“; aber die Idee schwebt vor, daß es „aus der Stätte nicht mehr vertrieben“, nicht so „erregt“ wird, „daß es die Stätte aufgeben und wechseln“ muß, wie es in der Zeit des Zeltes war, das bald dahin bald dorthin verlegt werden mußte. Von hier aus wird Job 9, 6 ohne weiteres in dem Sinn aufgehellt: „Gott erschüttert beim Gericht die Erde so, daß sie ihre jetzige Lage ändert.“

Weiter ist es aber auch nur noch ein kurzer Schritt zu Mich 7, 17. ממסגרתיהם muß die Lage bezeichnen, in der sich die Feinde bisher befunden haben. Aus ihr werden sie durch den Herrn widerwillig aufgescheucht. Daher kann damit nicht ein Kerker, sondern nur ein Ort oder ein Zustand gemeint sein, den sie aufgeben oder verlassen müssen. Schloß entspricht vielleicht am ehesten diesem Zusammenhang; es hat auch den Vorzug, die Etymologie und den Nebensinn der Kostbarkeit zu wahren. Und so empfiehlt sich, entweder zu übersetzen: „die Feinde werden so erschüttert, daß sie ihre Schlösser verlassen“, kürzer: „sie werden aus ihren Schlössern vertrieben“; oder: „sie werden unruhig, sie zittern trotz ihrer Schlösser“. Wenn man den plur. מסגרות von sg. מסגר ableiten darf, weiter סוגר Ez 19, 9 berücksichtigt, das die „Höhle“ eines Löwen bezeichnet, und ferner den Sprachgebrauch des Verbums סגר, das sehr häufig für „einsperren, einkerkern“ verwendet wird, so wäre auch die Übersetzung zulässig: „sie zittern vor ihren Kerkern“; aber schwerlich: „sie kommen zitternd aus ihren Schlössern heraus“.

Damit richtet sich aber auch die Übersetzung von Kittel u. a. zu Ps 17 (18), 46, ganz unabhängig von der Frage, was eigentlich חרג bedeutet. Denn es ist schwerlich wahrscheinlich, daß die

Wortwahl am einen oder andern Ort unabhängig erfolgt ist. Was sich Mich 7, 17 als unmöglich erwiesen hat, kann in der Psalmstelle kaum der richtige Sinn sein, mag nun dieser Text bzw. 2 Sm 22 oder Mich den älteren Wortlaut enthalten. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß חרג ein Synonymon zu רגז darstellt. Im Jüd.-Aram. ist tatsächlich חגרת מותא „Todesangst“ und חגרת כפנא „Angst vor Hunger“ belegt.

Dazu paßt scheinbar schlecht חירגא דיומא Joma 20 b = die „Staubsäule“, die beim Sonnenschein sichtbar ist. Levy erklärt sich die Bezeichnung aus dem Hin- und Herwehen. Die Vermutung wird durch die Nähe von נבל in Ps 17 (18), 46 unerwartet gestützt. Denn נבל bedeutet: hinfällig werden, vom Leib des Menschen: נְבֵלָה die Leiche; von den Blättern des Baumes „hinwelken, abfallen“.

Lehrreich ist der Anfang von Is 34; der Prophet schaut das Strafgericht über Edom:

2 „denn ergrimmt ist der Herr über alle Völker, und zornig über all ihr Heer:
Er bannt sie, übergibt sie der Schlachtung, 3 daß ihre Erschlagenen hingeworfen daliegen
Und der Gestank von ihren Leichen aufsteigt, daß die Berge von ihrem Blute überfließen
4 Und alle Hügel zergehen. Der Himmel rollt sich zusammen wie ein Buch,
Und all sein Heer welkt ab,
Wie das Laub am Weinstock verwelkt, Wie das welke Blatt, das abfällt vom Feigenbaum.

נבל ist also in einem Gerichtsbild kein Fremdkörper, wie im Anschluß an Lucian vermutet worden ist[1], und חרג würde einen vorzüglichen Sinn ergeben, wenn es die Bewegung des Laubes im Wind bezeichnen kann, weniger stark als נָדַף,

---

[1] E. Nestle, ZatW 16 (1896), 324: „Die Übersetzung ‚vergehen, verzagen, dahin schmachten‘ paßt rein nicht in den Zusammenhang.“ Lucians Lesart ἔσωσαν ist verhört aus ἔζωσαν, setzt also חגר gürten voraus. Diese Lesung nimmt neuerdings F. X. Wutz (Die Psalmen [1925]) auf.

was Ps 1, 4 für „entblättern“, Ps 67 (68), 3 für das „Verwehen“ des Rauches gebraucht wird[1]. Diesem Postulat kommt der jüd.-aram. Sprachgebrauch[2] und die Konsoziation mit רגז auf das denkbar günstigste entgegen, so daß die Übersetzung begründet ist:

„die Fremdvölker welken dahin und zittern (wie Laub); denn sie müssen ihre Schlösser verlassen[3].

4. הבל.

Konsoziation! Das Wort hat H. Sperber geprägt. Um den Nebenelementen der Wortbedeutung auf die Spur zu kommen, erweisen sich die verschiedenen Arten des vonseiten der Experimentalpsychologie geübten Assoziationsversuchs als ein wirksames Mittel. Auch bei biblischen Wortuntersuchungen bestätigt sich die Beobachtung, daß eine Vorliebe dafür besteht, das betreffende Wort in Zusammenhängen von ganz bestimmter,

---

[1] In der Schilderung der Plagen, welche über Ägypten hereinbrechen werden, heißt es 19, 7 von jeglicher Saat am Nil: ‏יבש נדף ואיננו‏, und Spr 21, 6: ‏פֹּעַל אֹצָרוֹת בִּלְשׁוֹן שָׁקֶר הֶבֶל נִדָּף מְבַקְשֵׁי מָוֶת‏. Wiesmann: „Wer sich Schätze erwirbt mit trügerischer Zunge, | jagt Nichtigem nach, Schlingen des Todes.“ Der Grundgedanke wird durch Parallelen wie 10, 2; 20, 17 gesichert: Unrecht Gut gedeihet nicht, hilft nichts, macht nur arm. Neben Is 19, 7 erscheinen die Konjekturen Wiesmanns unnötig. ‏נדף‏ hat seine gute Stelle neben הבל. Beide Worte entsprechen etwa nichtigem Tand. Vielleicht erklärt sich von hier aus auch das schwierige ‏ידפנו‏ Job 32, 13: „Damit ihr nicht sagen könnt: wir haben die Weisheit gefunden; Gott hat ihn zunichte gemacht, nicht ein Mensch.“

[2] Im Anschluß an Nöldeke vergleicht auch Ed. König arab. حَرِجَ eng, beengt sein. Es ist aber schwer ersichtlich, wie von diesem Wort aus, dessen Sprachgebrauch selbst erst der Durchprüfung bedürftig ist, die Brücke zu ‏חגר‏ zu schlagen ist. Auch syr. ܚܪܓ abreiben, befriedigt kaum. Eher möchte ich arab. حَرُضَ verderben, zugrunde gehen, und syr. ܚܘܪܥܢܐ Verderbnis, zusammenhalten. ܚܘܪܥܐ ist gelb vom Gold, aber auch von der fahlen Farbe welker Blumen.

[3] Zum Gebrauch von מִן an dieser Stelle halte man auch Is 24, 10: ‏נשברה קרית תהו סגר כל־בית מבוא‏ = „zerstört wird die Stadt, so daß sie nichts mehr ist; geschlossen jedes Haus, so daß man es nicht mehr betreten kann“. Ferner ‏מבלי עבר‏ Jer 9, 11; Ez 14, 15; 33, 28; Soph 3, 6 mit ‏אין עבר בה‏ Is 34, 10.

oft recht auffälliger Eigenart zu verwenden. Es seien daraufhin einmal die Konsoziationsverhältnisse des für das Buch Koh grundlegenden Wortes הבל geprüft. Dabei empfiehlt es sich, die 37 (38?) Stellen in Koh zunächst auszuscheiden.

In den Psalmen findet sich הבל achtmal. Zum ersten Mal 30 (31), 7:

שנאתי השמרים הבלי־שוא
ואני אל־יהוה בטחתי:

Rießler: Verhaßt sind mir, die sich an eitle Götzen halten;
denn ich vertraue auf den Herrn.

38 (39) 6 הנה טפחות נתתה ימי וחלדי כאין נגדך
אך כל־הבל כל־אדם נצב סלה:
7 אך־בצלם יתהלך־איש אך־הבל יהמיון
יצבר ולא־ידע מי־אספם:
8 ועתה מה־קויתי אדני תוחלתי לך היא
9 מכל־פשעי הצילני חרפת נבל אל־תשימני
10 נאלמתי לא אפתח־פי כי אתה עשית
11 הסר מעלי נגעך מתגרת ידך אני כליתי
12 בתוכחות על־עון יסרת איש
ותמס כעש חמודו אך הבל כל־אדם סלה

Rießler: 6 „Du machst ja spannenlang nur meine Tage,
und meine Lebensdauer ist wie nichts vor dir;
Nur für das Nichts ist jeder Mensch geschaffen.
7 Mit Schattenbildern geht der Mensch umher;
sie machen Lärm und eitlen Tand allein;
man scharrt zusammen, ohne je zu wissen, wer's bekommt."
8 Doch ich, o Herr, was hoffe ich? Mein Hoffen geht auf dich.
9 Erlöse mich von allen meinen Sünden und setz mich nicht dem Spott der Toren aus!
10 Ich schweige wieder, tu den Mund nicht auf; du tust es ja.
11 Nimm deine Plage von mir weg; vom Schlage deiner Hand vergehe ich!
12 Wenn du für Sünden jemanden mit Strafen züchtigest,
beschädigst du sein Teuerstes, als wär's ein Vogelnest.
Ach jeder Mensch ist nur ein Hauch."

Ps 61 (62), 10 f.:

אך הבל בני־אדם כזב בני־איש
במאזנים לעלות המה מהבל יחד
11 אל־תבטחו בעשק ובגזל אל־תהבלו
חיל כי ינוב אל תשיתו לב

Rießler: [10] „Ein Nichts nur sind die Menschenkinder, die Mannen Täuschung;
sie schnellen auf der Wage wie nichts empor, sie allesamt.
[11] Vertrauet nicht auf unrecht Gut! Setzt nicht auf Raub die eitle Hoffnung!
Wächst dadurch das Vermögen auf, so schenkt dem keinerlei Beachtung!"

Ps 77 (78), 33:

ויכל־בהבל ימיהם ושנותם בבהלה

Rießler: „Da ließ er ihre Tage zwecklos schwinden, und ihre Jahre in Enttäuschung."

Ps 93 (94), 10 f.:

המלמד אדם דעת
יהוה ידע מחשבות אדם כי המה הבל

Rießler: „Er, der den Menschen Einsicht schenkt?
[11] Es kennt der Herr die menschlichen Gedanken, wie sie so eitel sind."

Ps 143 (144), 3 f.:

3 יהוה מה־אדם ותדעהו בן־אנוש ותחשבהו
4 אדם להבל דמה ימיו כצל עובר:

Rießler: [3] „Was ist der Mensch, o Herr, daß du dich um ihn kümmerst, und was der Mensch, daß du ihn also achtest?
[4] Der Mensch gleicht einem Hauch und seine Tage nur dem Schatten dessen, was vorüberfliegt."

Also: הבל = „eitle Götzen, Nichts, eitler Tand, Hauch, Nichts, nichts, setzt . . die eitle Hoffnung, zwecklos, eitel, Hauch." Die Liste des Sprachgebrauchs in sechs Psalmen läßt schon allerlei erkennen. Gemeinsam ist die Grundbedeutung der „Nichtigkeit". Auch die Beziehung dieses Prädikats ist dieselbe. Der Mensch

mit seinem Leben, seinen Gütern, seinen Idealen wird an Gott gemessen. Er ist der feste Grund der Hoffnung; der Ewige; der wahrhaft Weise; er, der ist.

Es frägt sich, ob mit הבל Gott die „Götzen“ gegenüber gestellt werden wollen, wie Rießler 30 (31), 7 geradezu übersetzt. Exegetisch ergibt sich das Recht zweifellos schon aus dem Zusammenhang der Psalmstelle, sprachlich aber aus Stellen wie Dt 32, 21; 3 Kg 16, 13 26; 4 Kg 17, 15; Jer 2, 5; 8, 19; 10, 3—14; 14, 22; 16, 19f.; Jon 2, 9. Bedeutungsgeschichtlich ist namentlich bei Jer 10 und 16 aufschlußreich: die Heidengötter sind Menschenwerk. Kann denn ein Mensch einen Gott machen? Was ist denn dieser Gott anders als Lüge, Einbildung, Ohnmacht, Nichts, תהו! Darauf hinaus kommt auch Is 49, 4. An dieser Stelle werden mit הבל konsoziiert: לא אל, שקר, רוח, אין מועיל, פסילים. Dazu füge man die synonymen oder sinnverwandten Ausdrücke der zitierten Psalmverse: שוא, און, טפחות, צלם, עשק כזב, גזל, בהלה, צל, ferner die entgegenstehenden positiven Prädikate, die Jer 10, 10ff eindrucksvoll zusammengefaßt werden.

Nach Sammlung, Sichtung und Prüfung aller Stellen, an denen הבל auch sonst im AT vorkommt, und unter Berücksichtigung der benachbarten und sinnverwandten Wörter scheint folgender Schluß berechtigt zu sein: הבל ist, wenn man es metaphysisch ausdrücken will, der stärkste Gegensatz gegenüber dem göttlichen Wesen: τὸ μὴ ὄν. Dem Wort liegt mehr oder weniger bewußt immer der Gegensatz zu Gott zu Grunde, oder umgekehrt: es enthält vom Standpunkte Gottes aus das schärfste Urteil über alle vermessenen, titanenhaften Ansprüche vonseiten der Menschen. Darin ist bereits eine Ausdehnung über Personen bzw. Objekte hinaus gegeben. Es bezeichnet nicht nur die Götzen und Menschen, die ihre geschöpfliche Abhängigkeit vergessen, sondern auch alles, was diese unternehmen, um sich die gedachte Geltung zu verschaffen, und zwar nicht nur die Erfolglosigkeit des Strebens, sondern vorher

schon die innere Schwäche und Unzulänglichkeit.[1]

Noch eine dritte Ideenreihe scheint hieraus volles Licht zu gewinnen. Wie diejenigen, deren Denken und Sinnen auf Gott gerichtet ist und deren Betrachtung sich Gottes Gesetz widmet, erleuchtet und erwärmt und belebt werden, so wandeln diejenigen, die zur Gegenseite halten, in der Finsternis, sind Toren und Tote. Man hat schon immer gesehen, daß die häufigen Prädikate der Torheit nicht absolut, in der Regel auch gar nicht so persönlich gemeint sind. Toren sind sie, weil sie eine törichte, innerlich unwahre Sache vertreten; Frevler nicht immer deswegen, weil sie aktuell eine Freveltat vollbracht haben, sondern eine solche Grundhaltung einnehmen, daß sie eigentlich naturgemäß zu Frevlern werden müssen, weil das Gesetz Gottes, nicht ein menschliches Programm, die Grundlage und Richtschnur des Lebens sein müßte[2].

Es ist schwerlich zufällig, daß die letzten Erwägungen in die Bahn der Lieblingsideen von Koh einmünden. Insofern trifft es zu, Koh einen Pessimisten zu nennen, als er allem

---

[1] Zu einem ähnlichen Resultat gelangt S. Mowinckel im ersten Teil der „Psalmenstudien“: Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania, H. F. Kl. 1921, No 4, 122: von den Parteistreitigkeiten des Judentums finden sich in den Klagepsalmen nur vereinzelte Spuren. Aber der norwegische Gelehrte sieht in den Gegnern Zauberer, und da hat A. Bertholet (Altes Testament und Religionsgeschichte [Tübingen 1923] 7) nicht unrecht, wenn er diese Beurteilung „im ganzen eine Verkennung des Geistes“ nennt, „aus dem der Psalter hervorgegangen ist“. Aber der Kritik Mowinckels neige ich anderseits weithin zu. Hier möchte ich mich nur wundern, daß M. הבל nur ganz nebensächliche Beachtung geschenkt hat, obwohl die Gedankengänge über שוא, כזב, שקר, ריק usw. ihn eigentlich hätten zwingen müssen. Nur so konnte es ihm passieren, S. 28 45 51 הבלי השוא Is 5, 18; Jon 2, 9; Ps 30 (31), 7 in חבלי zu ändern und allen Ernstes zu schreiben: „Zweifellos haben wir es hier mit den Schnüren (und Knoten) zu tun, mittels denen sowohl die israelitischen wie die babylonischen Zauberer und Hexen ihre Opfer ‚binden‘, sie in die Fesseln der Krankheit und Unreinheit und Sündigkeit schlagen.“

[2] Im allgemeinen hat diese Bedeutung für Prv A. Hudal, Die religiössittlichen Ideen des Spruchbuches (Rom 1914), begründet.

menschlichen Kulturstreben in monotoner Regelmäßigkeit die Note der Unzulänglichkeit erteilt. Aber wenn er sich anderseits ebenso regelmäßig immer wieder zu unbefangener Lebensfreude bekennt, so muß man entweder annehmen, das geschehe nur scheinbar, hier spreche ein anderer, sei es nun die zweite Stimme von Herder, sei es der Interpolator von Siegfried, oder man muß für diesen Widerspruch die Einheit in den Grundsätzen Koh's suchen. Sie lösen sich tatsächlich auf, wenn man die Idee der Gottesfurcht als Hauptziel der Lehren betrachtet. Nur ist Furcht Gottes, wie übrigens meistens in den Lehrbüchern des AT, nicht „timor servilis“, sondern einfach Verehrung Gottes, d. h. Religion. Sie ist der Anfang der Weisheit[1].

הבל und Gott sind also auch bei Koh polare Gegensätze, und die Terminologie „in bonam aut malam partem“ empfängt Sinn und Ton immer vom Gegensatz. Um dieses Ergebnis gegen den Einwurf willkürlicher Konstruktion zu festigen, ist es jedoch nötig, was oben über Torheit im Sinne religiöser Unwissenheit gesagt wurde, auch semasiologisch zu beleuchten. Aus den mannigfaltigen Bezeichnungen für Unwissenheit werde eine verfolgt.

5. עלם.

Ps 89 (90), 8 übersetzt Rießler:

„Stellst du dir unsere Vergeh'n vor Augen,
Und vor dein Antlitz unsere schlimmsten Fehler.“

Warum unsere „schlimmsten Fehler“? 𝔙 liest bekanntlich:

„Posuisti iniquitates nostras in conspectu tuo,
saeculum nostrum in illuminatione vultus tui.“

Beide Übersetzungen sind an und für sich aus dem hebräischen Konsonantenbestand möglich:

שת עונתינו לנגדך
עלמנו למאור פניך

Die Punktation עֲלֻמֵנוּ zeigt allerdings, daß die Masoreten als Singularis nicht עולם angenommen haben. Allein die maso-

[1] Vgl. jetzt meinen Kommentar zu Koh (Bonn 1925).

retische Auffassung muß ja nicht entscheiden. Die Überlieferung ist bereits gespalten.

LXX: ἔθου τὰς ἀνομίας ἡμῶν ἐνώπιόν σου,
ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου.

A. παροράσεις. E′ νεότητα ἡμῶν. Σ. τὰς ἀμελείας ἡμῶν φαίνεσθαι τῷ προσώπῳ σου. Syrohex. Symmachus: ܣܡ. ܡܫܬܡܛܝܢܘܬܢ ܕܡܛܝ ܠܡܬܚܙܝܘ ܠܦ̈ܪܨܘܦܐ ܕܝܠܟ ܀

P. ܣܡܬ ܣ̈ܟܠܘܬܢ ܠܩܕܡܝܟ.
ܥܠܡܢ ܒܢܘܗܪܐ ܕܐܦ̈ܝܟ.

Altlateiner:
„Posuisti iniquitates nostras in conspectu tuo,
saeculum nostrum in illuminatione vultus tui.“

Hieronymus iuxta Hebraeos:
„Posuisti iniquitates nostras coram te,
negligentias nostras in luce vultus tui.“

Ps. Casinense:
„Posuisti iniquitates nostras coram te,
aetatem nostram speculare vultum tuum.“

Also die einen übersetzen „Welt“, andere „Übertretungen, Versehen“, andere „Jugend“. Der Parallelismus membrorum spricht für „Sünde“, ebenso der Zusammenhang, in dem der menschlichen Tätigkeit der „Zorn, Grimm“, die „Wut“ Gottes gegenübergestellt, also wohl die Voraussetzung einer menschlichen Sünde gemacht wird. Alle diese Übersetzungen begreifen sich aus der Wurzel עלם.

3 Kg 10, 3 (2 Chr 9, 2) wird erzählt, daß die Königin von Saba nach Jerusalem kommt, um die Weisheit Salomons zu erproben (לנסות בחידות). Sie spricht ihm gegenüber alles aus, was sie auf dem Herzen hat (את־כל אשר היה עם־לבה:), dann heißt es von Salomon:

ויגד לה שלמה את־כל דבריה
ולא היה דבר נעלם מן המלך
אשר לא הגיד לה

Der Sinn ist klar: Salomon blieb keine Antwort schuldig; auf jede Frage wußte er die Antwort zu geben. Er löste alle חידות.

Dann ist נעלם ungefähr zu übersetzen: nicht blieb irgend ein Wort ungewußt, im Ungewissen, im Zweifel vonseiten des Königs. עלם bedeutet also: etwas nicht wissen, über etwas im Zweifel sein, wonach man gefragt wird.

Mit dieser Einsicht treten wir an Lv 4, 13 ff; Nm 5, 2 ff heran. An der ersten Stelle wird der Fall erörtert, daß jemand unabsichtlich ein Gesetz übertritt. In diesem Fall soll, sobald die Verfehlung erkannt wird, ein Sühnopfer dargebracht werden, das dann alle Folgen tilgt. Eine חטאת liegt vor, sie wird aber durch שגגה von der eigentlichen Sünde unterschieden. Darum wird die Besprechung des Kasus eingeleitet:

2 נפש כי תחטא בשגגה
13 ואם כל עדת ישראל ישגו
ונעלם דבר מעיני הקהל

נעלם bezieht sich also hier auf eine Tat, bei der das Bewußtsein der Ungesetzlichkeit bzw. Sündhaftigkeit fehlte. Die Kenntnis der Ungesetzlichkeit sollte vorhanden sein, mangelt aber aus irgend einem unverschuldeten Grunde, sei es „inadvertentia" oder „ignorantia invincibilis". Hier bezeichnet somit נעלם das Nichtwissen eines Sachverhaltes, den man wissen sollte. Mit 3 Kg 10, 3 betont der Sprachgebrauch eine spezifische subjektive Beziehung zu einer Norm; nicht absolut die Unwissenheit: vgl. „careo" und „non habeo".

Wenn es noch nötig wäre, diese charakteristische Färbung des Ausdrucks weiter zu belegen, so könnte Nm 5, 13 den letzten Zweifel beseitigen. Hier wird die Scheidungsklage des Ehemanns behandelt auf Grund von Ehebruch der Frau, wobei aber der Ehebruch selbst durch Zeugen, die die treulose Frau in flagranti ertappt hätten, nicht zu erweisen ist. Diese Rechtsunsicherheit wird so ausgedrückt, daß vom Ehebrecher gesagt wird:

ונעלם מעיני אישה
ונסתרה
והיא נטמאה
ועד אין בה
והיא לא נתפשה

Das besagt deutlich, daß keine Unwissenheit schlechthin vorliegt, vielmehr starker Verdacht, aber nicht absolute Beweisbarkeit. נעלם ist etwas, was man vermutet, sogar für wahr hält, jedoch nicht beweisen kann, also wieder: wissen möchte.

Indem man ferner beachte, daß נעלם mit folgendem מן der Person, die etwas nicht weiß, verbunden ist und הגיד die Lösung des Rätsels gibt, ferner daß נסתר mit נעלם konsoziiert ist, lese man Job 28, 20:

והחכמה מאין תבוא ואי זה מקום בינה
ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה

Die Übersetzung muß lauten:

„Und die Weisheit, woher kommt sie? und wo ist der Ort der Erkenntnis?
Aber sie entzieht sich den Augen jedes Lebenden, und vor den Vögeln des Himmels verbirgt sie sich."

Aber weiter Ps 25 (26), 4 f!

לא ישבתי עם מתי שוא
ועם נעלמים לא אבוא
שנאתי קהל מרעים ועם רשעים לא אשב

נעלמים ist konsoziiert mit מתי שוא, מרעים und רשעים, muß also den Sinn von Frevlern haben, also nicht bloß von Menschen, die unabsichtlich etwas tun, was objektiv schlecht ist, sondern die ihrer ganzen sittlichen Haltung nach Tadel verdienen: es sind Leute, die das nicht wissen oder wissen wollen, was für den Menschen Lebensgesetz ist. Mit ihnen ist sinnverwandt כסיל, נבל, אויל, בער, עריץ.

Von hier aus empfängt aber auch Nah 3, 11 Licht, wo mit scharfem Sarkasmus Ninives Untergang verheißen wird:

גם־את תשכרי תהי נעלמה
גם־את תבקשי מעז מאויב

„Auch du torkelst wie betrunken daher, bist eine, die nicht mehr recht bei sich ist.
Auch du suchst einen Zufluchtsort vor dem Feind."

Und nun zurück zu Ps 89 (90), 8! Es befremdet nicht mehr, daß neben עָוֹן der עֲלֻם steht, aber er kann nicht mit αἰών, saeculum, Welt, übersetzt werden. Welt heißt עוֹלָם, aber auch nicht in der früheren Periode der hebräischen Sprache, sondern ganz spät. Im Aramäischen ist עָלְמָא = Welt dagegen geläufig. Auch νεότης begreift sich sprachlich an sich; vgl. עַלְמָה Is 7, 13 und غُلَامٌ. Mit ἀμέλεια, „negligentiae", παροράσεις sind die Übersetzer der Vorstellung näher gekommen, ohne sie jedoch zu erreichen. עֲלֻמֵינוּ sind unsere Vergehen, aber diejenigen, deren sündhafter Charakter uns in dem Augenblick der Tat nicht bewußt war, bzw. Taten, über deren Erlaubtheit oder Gesetzmäßigkeit wir auch jetzt nicht klar sind, deren endgültige sittliche Beurteilung wir Gottes Urteil unterstellen. Im Lichte seines heiligen allwissenden Wesens liegt unsere menschliche Tätigkeit oft anders da, als wir sie anschauen[1].

*

Mit den vorstehenden Beispielen wollte ich nicht bloß dartun, daß die biblische Wortforschung dringend der Nachprüfung und Erweiterung bedarf. Das ist für keinen Einsichtigen ein

---

[1] Nachträglich stoße ich im Zusammenhang von Untersuchungen zur Textgeschichte des lateinischen Psalters auf Ps 36 (37), 28:

לְעוֹלָם נִשְׁמָרוּ

וְזֶרַע רְשָׁעִים נִכְרָת

Rießler: „sie sind für alle Zeit geschützt;
der Frevler Brut wird ausgerottet."

Wutz und Gunkel sehen mit Bickell, Bäthgen u. a. in נִשְׁמָרוּ mit Recht einen Schreibfehler und stellen נִשְׁמָדוּ her = sie werden vertilgt; vgl. die Konsoziation von כָּרַת und שָׁמַד in V. 38. Die Hauptschwierigkeit liegt aber in לְעוֹלָם, wodurch die Akrostichis, die ein mit ע beginnendes Wort verlangt, gestört wird. Meist wird עַוָּלִים konjiziert; עַוָּל ist in der Weisheitsliteratur bei Job viermal belegt: 18, 21; 27, 7; 29, 17; 31, 3, außerdem Sir 16, 13 und Soph 3, 5. Ich vermute נֶעְלָמִים. Wenn die Transskriptionshypothese von Wutz richtig ist, würde eine Verlesung von ΝΕΛ und ΛΙΕΛ leicht verständlich sein; vgl. Transskriptionen S. 16. Anderseits bietet der in B vorliegende LXX-Text sicher nicht das Ursprüngliche, sondern eine doppelte Übersetzung. Damit ist die Akrostichis allerdings im mechanischen Sinn auch nicht hergestellt. Ob aber die Zeitgenossen des Psalmisten die mechanische Einhaltung des Alphabets verlangten?

Problem mehr. Vielmehr lag mir daran, die Methoden der Wortforschung, wie sie in jüngerer Zeit besonders F. Kluge mit Erfolg auf germanischem Boden geübt hat, auch auf biblischem Gebiet zu erproben und anzuregen, die von mittelalterlichen Rabbinen begonnene, in der Neuzeit von H. S. Reimarus, S. Pappenheim, S. D. Luzzatto u. a. gepflegte, später seltsamerweise vernachlässigte[1] biblisch-hebräische Synonymik mit den Mitteln der heutigen Sprachwissenschaft auszubauen.

יֵצֵא, ἐποίει 4 Kg 18, 7.

Den Satz des 𝔐 בְּכֹל אֲשֶׁר־יֵצֵא יַשְׂכִּיל übersetzt 𝔊 ἐν πᾶσιν οἷς ἐποίει. F. Stummer (Neue Bahnen der atl Textkritik? [ThS 1926, 108[4]]) sieht in 𝔊 eine freie Übertragung, weil eine wörtliche und zugleich verständliche Wiedergabe sich im Griechischen kaum hätte finden lassen. Dafür würde sprechen, daß Jos 1, 7 ebenfalls einem הָלַךְ des 𝔐 ein πράσσειν der 𝔊 entspricht. Aber 𝔊 übersetzt gewöhnlich genau, und infolgedessen möchte ich den Vorschlag von Wutz (vgl. Transskriptionen 65) vorziehen, der einen Transskriptionsfehler für den Unterschied verantwortlich macht: יֵצֵא = ιεσε, verlesen zu ιεεσε = יַעֲשֶׂה, ἐποίει. Betrachtet man aber nicht, wie auch Wutz hier voraussetzt, den 𝔐 als eine Textform, welche vor der 𝔊 liegt, sondern als eine spätere Kompilation, so läßt sich noch ein naturgemäßerer Werdegang der unterschiedlichen Überlieferungen finden. Wiewohl nämlich ein יֵצֵא nicht unmöglich ist (vgl. Jos 1, 7; Prv 17, 8), so ist doch nach dem Zusammenhang auch hier wie 3 Kg 2, 3 ein עָשָׂה statt יָצָא zu erwarten. Gehen wir von einer ursprünglichen Lesart יַעֲשֶׂה aus, so ergibt sich von selbst die Übersetzung der 𝔊 mit oder ohne das Mittelglied der Transskription. Es entspricht durchaus dem Werte der einzelnen Textformen, wenn man von der 𝔊-Lesart ausgeht und sich frägt, wie etwa der 𝔐 entstanden sein könnte. Dabei ergibt sich folgender einfacher Weg: Mit Recht hat Wutz damit gerechnet, daß die Transskriptionstexte auch dem Kompilator des 𝔐 zur Hand waren, und wenn wir dies beachten, läßt sich das auffällige יֵצֵא erklären: יַעֲשֶׂה — ιεεσε, durch Haplographie ιεσε, naturgemäß rücktransskribiert ins Hebräische: יֵצֵא. Damit sind nicht bloß die verschiedenen Lesarten erklärt, sondern auch die auffällige massoretische Textform.

J. Göttsberger.

---

[1] F. Mühlau, Geschichte der hebräischen Synonymik: ZdmG 17 (1863), 316—335. J. Kennedy, Studies in Hebrew Synonyms (London 1898).

Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Mal 3, 6.

Von Dr. P. Josef Miklík C. SS. R. in Birkenberg (Obořiště) bei Příbram.

Mal 3, 6 wird immer noch zu den wunden Punkten des jetzigen MT gezählt, und es erfordert keine außerordentliche Vertrautheit mit den biblischen Problemen, um festzustellen, wie wenig Übereinstimmung auch die besten Exegeten hierin aufweisen. Es ist nur schmerzlich, zu bedauern, daß das herrliche Dodekapropheton bis in die neueste Zeit herein zu den weniger beachteten Winkeln des biblischen Arbeitsfeldes zählte. Somit darf ich hoffen, daß dieser neue Versuch, den fraglichen Text zu erklären, kaum für überflüssig gehalten werden wird.

Der jetzige MT lautet nach Kittel[1]:

כִּי אֲנִי יְהוָה לֹא שָׁנִיתִי וְאַתֶּם בְּנֵי־יַעֲקֹב לֹא כְלִיתֶם׃

Die LXX übersetzen mit einer abweichenden Einteilung: [6]διότι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι [7]καὶ ὑμεῖς οἱ υἱοὶ Ἰακὼβ οὐκ ἀπέχεσθε (ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν τῶν πατέρων ὑμῶν). Die Vulgata dagegen: Ego enim Dominus et non mutor: et vos, filii Iacob, *non estis consumpti.*

Um unbefangener vorzugehen, lassen wir einstweilen die beiden Hauptübersetzungen beiseite und versuchen den vollen Sinn des Verses festzustellen, und zwar bloß auf Grund des jetzigen MT.

Zuerst sind zwei prinzipielle Fragen zu beantworten. Wellhausen[2], Isopescul[3] u. a. gestehen nämlich, sie wüßten keinen

---

[1] Biblia hebraica[2]. [2] Die kleinen Propheten[3] (1898).
[3] Der Prophet Malachias (Czernowitz 1908) 126.

Bescheid, ob der Vers noch zu dem Vorhergehenden oder schon zu dem Darauffolgenden zu zählen sei. Vermutlich handelt es sich hierbei um ein Mißverständnis, und es gilt genau festzustellen, was man unter dem „Darauffolgenden" zu verstehen hat. Auch die Art des Zusammenhanges muß näher bestimmt werden. Und diese Präzision ist um so notwendiger, weil der betreffende Vers so ungefähr in der Mitte von zwei inhaltlich ganz verschiedenen Abschnitten liegt.

Der Vers beginnt mit der Begründungspartikel כִּי. Darum enthält er notwendigerweise einen Grund dessen, was vorausging (vgl. Gesenius-Kautzsch[28] 514). Davon waren alle Erklärer so überzeugt, daß man nicht einmal versucht war, diese Tatsache zu bezweifeln. Nowack[1] wollte allen Schwierigkeiten ausweichen, indem er das unbequeme כִּי einfach strich; ob mit Recht, ist leicht zu entscheiden, denn kritisch ist die Begründungspartikel כִּי kaum zu beanstanden. So lesen alle Handschriften, und so lasen alle alten Übersetzungen. Die Unhaltbarkeit der Korrektur springt in die Augen, wenn wir den Grund wissen, welcher den Gelehrten zu diesem radikalen Schritte bewog. Er meinte nämlich, mit dem Vers 6 fange eine neue Gedankenreihe an, welche von dem Vorhergehenden ganz verschieden sei, und die er also nicht begründen könne. Darum behauptet er, die Partikel sei erst später in den Text hineingesetzt worden, als das Bewußtsein des ursprünglichen Zusammenhanges schon verloren gegangen war.

Es klingt fast wie eine petitio principii: man spricht von einer neuen Gedankenreihe, ohne doch zu wissen, wohin der Vers eigentlich zu zählen ist. Wenn wir also gut zusehen, ist es schon a priori wahrscheinlicher, daß der Vers inhaltlich mit dem Vorhergehenden zusammenhängt und es begründen soll. Und da zwischen dem Grunde und dem zu Begründenden ein inneres Verhältnis bestehen muß, wenden wir unsere Aufmerksamkeit zuerst dem Kontexte zu.

---

[1] Die kleinen Propheten[2] (Göttingen 1903) 440.

In 2, 10—16 verurteilte der Prophet mit scharfen Worten die unmenschliche Hartherzigkeit einiger Juden. Obwohl sie alle von einem gemeinsamen Vater stammten und durch unzertrennliche nationale und religiöse Bande miteinander verknüpft waren, scheuten sie sich nicht, heidnische Frauen zu sich zu nehmen. Voll Entrüstung hebt Malachias hervor, es seien doch Töchter eines fremden Gottes (2, 11), und sie gehörten mithin keineswegs in die Gemeinschaft der Juden. Und dies geschah nicht etwa deshalb, weil die Juden von ihren Gemahlinnen keine Nachkommenschaft erhoffen mochten: ihre zügellosen Begierden waren der Hauptgrund. Ihre Sünde wurde noch größer, als sie ihre rechtmäßigen Frauen von sich verstießen. Im Handumdrehen wurden diese unglücklichen Opfer der Sinnlichkeit der größten Not und Armut überliefert.

Mit 2, 17 geht der Prophet zu einer andern Menschengruppe über, welche wir unzufriedene Skeptiker nennen wollen. Ihre innere Zerfahrenheit hatte zwei giftige Quellen. Die früheren Propheten sprachen oft über die babylonische Gefangenschaft und schilderten so lebhaft ihre Schrecken, daß auch die härtesten Gemüter vor Furcht erbebten. Um das niedergeschlagene Volk zu ermutigen, versprachen sie ihm eine glückliche Rückkehr und — die Zeitunterschiede nicht beachtend — gleich darauf die Herrlichkeit der messianischen Epoche. Und das geschah so regelmäßig, als ob beide Perioden auch zeitlich zusammenfielen. So sprach z. B. Ezechiel (36, 10 24—28 35; 37, 14 22); ebenso schilderten die Herrlichkeit der neuen Stadt Isaias (49, 18 ff; 54, 1 ff), Jeremias (32, 37 ff; 33, 7 ff) und Zacharias (2, 2 ff). Die Juden bildeten sich deshalb allmählich eine falsche Vorstellung von der Sache und wähnten, der Messias werde g l e i c h nach ihrer Rückkehr von Babylon erscheinen.

Ihre kühnen Hoffnungen wurden arg enttäuscht. Anstatt des ersehnten Friedens hatten sie gegen mächtige und hinterlistige Feinde zu kämpfen (Esr 4, 4); anstatt des erhofften Wohlstandes harrte ihrer nur bittere Armut und Not (Neh 1, 3 ff).

Dazu gesellten sich Mißernte und Hunger, so groß, daß viele Eltern vor Verzweiflung ihre Kinder verkauften, um wenigstens das nackte Leben zu retten (Neh 5, 2 ff). Der neue Tempel endlich war so klein und so erbärmlich, daß die frommen Israeliten, welche die Herrlichkeit des salomonischen Gotteshauses gesehen hatten, vor Bitterkeit weinten (Esr 3, 12). Die Heiden, weit entfernt, die Macht und Größe des wahren Gottes anzuerkennen, spotteten vielmehr über ihn und seine treuen Diener (Neh 2, 19).

Die traurigen Folgen hiervon blieben nicht lange aus. Mehr und mehr drängte sich den Juden der Gedanke auf, ob doch auch alles wahr sei, was die Propheten gepredigt, und ob der alte Gott auch heute noch so gerecht und so mächtig sei, wie ihn die heiligen Bücher schilderten.

Diese seelische Verfassung wurde noch trüber, wenn die Juden ihre heidnische Umgebung betrachteten. Im AT hielt man Glück und Wohlstand gewissermaßen für einen verdienten Lohn, welchen der gerechte Himmel dem frommen Gottesverehrer zolle (Job 8, 20; Ps 36, 26). Und Gott selbst schien diese Auffassung durch seine Verheißungen noch zu bekräftigen (Dt 28, 1 ff). Armut und Not galten als Strafen des zürnenden Gottes (Dt 28, 16 ff). — Und nun sahen die Juden mit Betrübnis, wie es ihren heidnischen Bedrückern wohl ging: als ob Gott ihre Sünden nicht einmal beachte und sie mit seinen Gnadengaben förmlich überhäufe. Kein Wunder, daß die noch Gläubigen je länger desto kleinmütiger wurden und sich ungeduldig nach dem großen Völkergericht sehnten, mit welchem Gott so oft gedroht hatte (Is 33, 1; 34, 5; Ez 39, 17 ff; Joel 3, 2 ff). Darum das unzufriedene Murren in Vers 17: Omnis qui facit malum, bonus est in conspectu Domini, et tales ei placent: aut certe ubi est Deus iudicii?

Was wird der Prophet auf diese inhaltschweren Fragen antworten? Wie soll er die erbitterten Seelen besänftigen? Wird er zugeben, daß der unendlich heilige Gott seine Grundsätze geändert hat? Doch hören wir ihn selbst!

Gott kann zwar warten, aber seine Verheißungen und seine Drohungen nimmt er nimmer zurück. Er wird kommen — ja er kommt schon und wird strafen nach Verdienst jede Sünde und jede Ungerechtigkeit, mag sie auch begehen, wer da will. Und der Grund davon? Weil er unveränderlich, weil er Jahwe ist. Daraus erhellt, daß der Vers 6 mit dem Vorhergehenden inhaltlich zusammenhängt. Ja erst diese Worte des Propheten erlauben uns, in seinen Gedankengang tiefer hineinzublicken. — Es ist noch zu bemerken, daß der Gottesname יהוה absichtlich gewählt wurde. Der Prophet versäumte es auch nicht, jene Eigenschaft Gottes näher zu bezeichnen, auf welche er unsere Aufmerksamkeit lenken wollte, indem er לֹא שָׁנִיתִי hinzufügt.

Seiner Etymologie nach bedeutet nämlich יהוה so viel als ὁ ὤν (Ex 3, 14), das Wesen, das durch sich selbst existiert. Darum ist bei ihm jede Veränderung ausgeschlossen, er ist einer Untreue absolut unfähig. Diesen inneren Zusammenhang zwischen dem Namen יהוה und seiner absoluten Unveränderlichkeit spricht die Bibel oft klar aus. So lesen wir Nm 23, 19: Non est Deus (אֵל) quasi homo, ut mentiatur: nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit? (Vgl. Nm 23, 21, wo derselbe Gott יהוה heißt.) Der hl. Jakobus sagt, bei Gott „non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio“ (1, 17), und der hl. Johannes gibt in seiner Geheimen Offenbarung den Gottesnamen יהוה wieder durch: „qui est, et qui erat, et qui venturus est“ (1, 4). Darum hat Reinke[1] recht, wenn er behauptet: „Der heilige Gottesname יְהֹוָה, oder vielmehr יַהְוֶה bezeichnet Gott als den ewig Seienden und Unveränderlichen im Gegensatze zu allem Erschaffenen, welches der Veränderung unterworfen ist.“

Am schönsten umschreibt der hl. Augustin[2] die Bedeutung des Namens יהוה, wenn er sagt: „Immutabilis mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, innovans omnia, et in vetustatem deducens superbos, et nesciunt; semper agens, semper

---

[1] Der Prophet Malachi 499; vgl. auch Beiträge III 5 ff.

[2] Confessiones I, 4 (Migne, P. l. 32, 662 f).

quietus, colligens et non egens, portans, et implens et protegens, creans, et nutriens et perficiens. Quaeris, cum nil desit tibi; amas, nec aestuas; zelas, et securus es; poenitet te, et non doles; irasceris, et tranquillus es; opera mutas, nec mutas consilium; recipis quod invenis, et numquam amittis; numquam inops, et gaudes lucris; numquam avarus, et usuras exigis."

Darum gebraucht also der Prophet den Gottesnamen יהוה. Er soll den verzagenden Juden beweisen, daß Gott in seinen Verheißungen und Drohungen beständig ist, und er begründet aufs beste das Vorhergehende. Aber der Vers hat auch eine innere Beziehung zum Darauffolgenden, und es gilt, diesen Zusammenhang näher zu bestimmen. Glücklicherweise hat uns der Prophet diese Aufgabe wesentlich erleichtert, indem er drei Glieder gegenüberstellt. Dem אֲנִי entspricht וְאַתֶּם, dem Gottesnamen יהוה die Benennung בְּנֵי־יַעֲקֹב und der Unveränderlichkeit Gottes die beständigen Sünden des auserlesenen Volkes. Der Prophet hebt besonders eine Sünde hervor, nämlich die Unredlichkeit, mit welcher man die vorgeschriebenen Abgaben und Zehnten ablieferte (3, 7—12), weil hierin die Untreue der Juden am besten zu erkennen war.

Es fällt auf, daß der Prophet die Israeliten bloß בני־יעקב nennt. Marti[1] leugnete zwar jede Anspielung auf die etymologische Bedeutung des Namens, fand aber keine Anhänger. Schon Hengstenberg[2] hielt die entgegengesetzte Meinung für die richtige, und Reinke[3] bemerkt treffend zu dieser Stelle: „Söhne Jakobs bezeichnet die Israeliten mehr nach ihrer irdischen Seite und ihren Schwächen und Gebrechen, hingegen Söhne Israels, des Gottkämpfers, nach ihrem innigen und höheren Verhältnis zu Gott." Ebenso erklärt das Wort Ehrlich[4], und längst vorher schrieb der hl. Cyrillus von

[1] Das Dodekapropheton (Tübingen 1904) 475.
[2] Christologie des AT III (Berlin 1835).
[3] Der Prophet Malachi 499 f.
[4] Randglossen zur hebräischen Bibel V 361.

Alexandrien: „Itaque Deus quidem et immutabilis semper, et velut in bono fixus ac firmatus est, et inconcussus in iustitia: illi contra tantum non immutabilitatem in corde servaverunt, et patrum scelera strenuissime sunt secuti.“ [1]

Es leuchtet also ein: der Vers steht in einem engen Zusammenhang mit dem folgenden Abschnitt und bildet einen passenden Übergang zu der Rüge des Propheten 3, 7—12. In ihm verkörpert sich sozusagen der Gegensatz zwischen Gott einerseits und seinem untreuen Volke anderseits. Dies Resultat kann nicht genug betont werden. Hierin sind alle Erklärer einig. Wenn es aber gilt, nach diesen Grundsätzen die kritische Urgestalt des Verses zu rekonstruieren, gehen sie wieder auseinander und schlagen verschiedene Wege ein. Somit sind wir beim Kernpunkt der ganzen Frage angelangt und können mit ihrer kritischen Würdigung beginnen. Dabei leiten uns weder Voreingenommenheit noch persönliche Rücksichten. Unser Ziel ist die Wahrheit.

Es wurden schon zahlreiche Versuche gemacht, den fraglichen Text zu verbessern. Je nachdem sie über die kritische Unversehrtheit der Stelle urteilten, zerfallen sie in drei Klassen. Einige Erklärer hielten den Vers 6^b für „hoffnungslos verderbt“, so daß sie nicht einmal seine Übersetzung wagten. So Nowack [2], Marti [3], Isopescul [4]; und längst vor ihnen gestand Wellhausen [5] offen: „Das כְּלִיתֶם verstehe ich nicht und weiß ich auch nicht zu bessern, darum kann ich auch den Vers nicht erklären.“

Eine andere Gruppe von Erklärern teilte diesen kleinmütigen Pessimismus nicht und hielt an dem jetzigen MT fest. An erster Stelle ist die Meinung des hl. Hieronymus zu würdigen. Seine Übersetzung haben wir schon erwähnt. Was der heilige Kirchenvater damit sagen wollte, führt er in seinem Kommentar [6] weiter aus: „Vos per maleficia, et adulteria, et periuria, et calumnias, et violentiam quotidie mutamini; ego in iudicio nulla

---

[1] Migne, P. gr. 72, 342.
[2] Die kleinen Propheten [2] 440.
[3] Das Dodekapropheton 475.
[4] Der Prophet Malachias 126.
[5] Die kleinen Propheten [3] (1898).
[6] Migne, P. l. 25, 1568.

personarum varietate commutor. Cumque severum, et iustum iudicem esse me fatear, o filii Iacob: tamen non estis tormentorum varietate consumpti, iuxta illud quod scriptum est in Ieremia: Sine causa percussi vestros filios, disciplinam non recepistis (2, 30): nec hoc nuper facitis, nec semel, ut erroris mereamini veniam, sed hereditariam habetis impietatem, ex diebus patrum vestrorum a legitimis meis recedendo, et non custodiendo quae praecepi."

Es leuchtet ein: der hl. Hieronymus ahnte wohl, daß der Prophet der Unveränderlichkeit Gottes die Unbeständigkeit der Juden gegenüberstelle. Es gelang ihm aber nicht, diese richtige Erkenntnis bis in die äußersten Konsequenzen zu verfolgen [1]. Vielleicht wurde er irre durch die zweite Hälfte des Verses, wo er einen neuen Beweisgrund vermutete, woran die Juden die Vorliebe Gottes für sie erkennen sollten. Und doch hätte ihn schon das nachdrückliche ואתם aufmerksam machen sollen, daß nur hier und nicht anderswo der Gegensatz zu suchen ist. Durch eine solche Auffassung wurde der so einheitliche Gedanke zerrissen und die eben erwähnte Opposition völlig verwischt, wie richtig Nowack [2] bemerkt. Oder konnte Gott die Juden noch trösten, wenn er so viele und so schwere Sünden an ihnen zu rügen hatte? [3]

Leider fand die Erklärung des hl. Hieronymus unter den katholischen Exegeten eine so allgemeine Verbreitung, daß jeder andere Versuch schon im Keime erstickt wurde. So erklärten die Stelle Lapide, Menochius, Jahn, Ackermann [4], Trochon [5] und auch Knabenbauer [6]. Der zuletzt Genannte sagt ausdrücklich: „Hanc igitur divinae naturae *immutabilitatem,* quae ex infinita eius perfectione necessario consequitur, tamquam pignus proponit certissimum pro veritate verbi sui et

---

[1] Isopescul, Der Prophet Malachias 126.

[2] Die kleinen Propheten 440.

[3] Van Hoonacker, Les douze petits prophètes 732.

[4] Prophetae minores 779. [5] Les petits prophètes (1895).

[6] Prophetae minores II 472 f.

adimpletione promissionum. Illud pignus ipsis ait iam exhibitum esse *in ipso nomine suo essentiali,* quod veluti tesseram foederi suo praefixit et cuius nominis vim et efficaciam esse scituros i. e. experturos esse toties asseruit. . . . Additur *alterum* pignus, proxime illis adiacens et quasi palpatum manibus, Deum populi sui causam esse tuiturum et tamquam Deum iudicii[1] illis promissa redditurum." Der Gedanke selbst ist gut biblisch und kommt öfters vor. So Mich 7, 20 und besonders Jer 33, 20—21, wo es heißt: „Sic irritum potest fieri pactum meum cum die et pactum meum cum nocte, ut non sit dies et nox in tempore suo, et pactum meum irritum esse poterit cum David servo meo." Aber in den Kontext paßt er absolut nicht, da der Prophet so schwere Vergehen des Volkes zu rügen hat. Die Opposition ist gänzlich verschwunden. Trotzdem haben dieselbe Meinung auch Maurer, Umbreit, Hengstenberg, Keil und Hitzig vertreten.

Andere fühlten dagegen sehr gut die Unzulänglichkeit dieser Erklärung und versuchten einen Ausweg — ohne jedoch dem überlieferten Textbestand zunahezutreten. Reinke vermutete hier eine Frage: „Denn ich, Jehova, verändere mich nicht; ihr aber, Söhne Jakobs, — habt ihr nicht abgenommen?"[2] Seinem Beispiele folgte auch Ewald. Danach wollte der Prophet die Juden auf ihre nicht eben beneidenswerte Lage aufmerksam machen und ihnen nahelegen, daß sie selbst das Unglück verschuldet haben. Mit Unrecht! Der Prophet weiß von einer solchen leisen Anspielung gar nichts, er konnte sie nicht einmal bezwecken. Er hat ja den Juden offen gesagt, worin der Grund ihres Unglückes zu suchen ist. Durch diese Erklärungsweise würde man den ganzen Gedankengang des Propheten zerstören. Denn kurz vorher (2, 13) klagten doch die Juden selbst über dasselbe, worauf sie Gott — nach dieser Meinung — aufmerksam machen wollte[3]. Übrigens ist die

[1] Und doch soll das Gericht auch die sündhaften Juden treffen.
[2] Der Prophet Malachi 498 ff.
[3] Knabenbauer, Prophetae minores II 473.

Frage weder durch den Kontext noch auf irgend eine andere Weise angedeutet[1].

Schegg[2] hält die Worte für ironisch und übersetzt sie absichtlich zweideutig: „ihr seid (noch) nicht am Ende". Nach ihm wollte nämlich der Prophet trösten und drohen — je nach der Beschaffenheit seiner Zuhörer. Richtig bemerkt Van Hoonacker[3], diese Doppelseitigkeit des Ausdruckes כליתם wäre erst zu beweisen. Der Gegensatz zwischen 6ᵃ und 6ᵇ ist dadurch doch nicht aufrecht erhalten.

Eine neue und selbständige Lösung bietet Ehrlich[4]. Viele behaupteten, daß diese Stelle schier unerklärbar sei. Ja, aber die Ursache liegt nicht so sehr im Text, als vielmehr in der unrichtigen Auffassung einzelner Wörter. בְּנֵי־יַעֲקֹב hielt man traditionell für einen Vokativ, und כלה bedeutete kurzweg „untergehen". Beides ist nach Ehrlich unrichtig. כלה bedeutet zwar „aufhören": es ist aber nicht notwendig, gleich an einen *absoluten* Untergang zu denken. Dem Sinne des Wortes wird man genügen, wenn eine Person oder ein Ding aufhört, *das zu sein, was es früher war*. בְּנֵי־יַעֲקֹב drückt das Objekt des Zeitwortes aus. Ehrlich übersetzt die ganze Stelle wie folgt: ihr aber habt nicht aufgehört, Söhne Jakobs[5] zu sein. Die Erklärung wäre interessant. Leider aber lassen sich eben die zwei erwähnten Voraussetzungen nicht beweisen.

Was zuerst die vorgeschlagene Bedeutung des Wortes כלה betrifft, so ist sie nicht belegbar, und die herbeigezogenen Stellen beweisen nichts. Prv 5, 11 heißt es zwar: וְנָהַמְתָּ בְאַחֲרִיתֶךָ בִּכְלוֹת בְּשָׂרְךָ וּשְׁאֵרֶךָ, aber der Hagiograph beschreibt uns nicht so sehr das langsame Absterben eines solchen Lüstlings, sondern vielmehr seine schon niedergebrochene Kraft. Denn gleich darauf lesen wir die verzweifelte Klage: „und (nicht) sprechest:

---

[1] Van Hoonacker 733. [2] Die kleinen Propheten II 551.

[3] Les douze petits prophètes 732.

[4] Randglossen zur hebräischen Bibel V 361.

[5] Über die Bedeutung des Namens יעקב vgl. Gn 25, 26; 27, 36 und Os 12, 3 f.

wie doch haßte ich Zucht und verschmähte mein Herz Zurechtweisung“ [1]. Ebenso schließt Knabenbauer: „Est igitur *finis* adulteri penuria, egestas.“ [2] Noch weniger beweisen Gn 9, 20 und 1 Sm 3, 2, wo das entgegengesetzte החל vorkommt. Es scheint, in diesem Falle wäre להיות absolut zu gebrauchen.

Gegen die zweite Voraussetzung spricht schon die Reihenfolge der Wörter. Es müßte doch heißen: וְאַתֶּם לֹא כְּלִיתֶם בְּנֵי־יַעֲקֹב, oder so ähnlich. Wir können also wohl behaupten, daß alle Anstrengungen, den traditionellen MT zu erklären, kläglich scheiterten. So gelangte man zu der festen Überzeugung, daß der Vers entstellt sei, und versuchte es, die ursprüngliche Textgestalt ausfindig zu machen.

An erster Stelle ist hier Kittel [3] zu nennen. Er liest בְּלִי־תֹם und streicht die Partikel לֹא. Die Verwechslung בלי־תם in כליתם wäre leicht zu erklären und ist bekräftigt durch häufige Analogien. Aber die Partikel לֹא ist so gut bezeugt [4], daß sie kritisch nicht zu bezweifeln ist. Auch der Gegensatz zwischen אני und אתם wäre verdunkelt, weil wir in dem Satze: Ich bin Jahwe und verändere mich nicht, ihr aber, Söhne Jakobs, seid ohne Gerechtigkeit, kein verbindendes Glied finden. Übrigens hat die Korrektur keine Wurzeln geschlagen.

Anders urteilte Duhm [5], wenn er übersetzte: „ihr aber, Jakobssöhne seid ihr mir alle“. Er las also כֻּלְּכֶם, und anstatt לֹא setzte er לִי. Ebenso erklärte die Stelle Halévy [6] und schon früher Siegfried-Stade in ihrem Wörterbuch [7]. Doch die Korrektur ist kaum ernst zu nehmen, zumal sie die Opposition zwischen der göttlichen Unveränderlichkeit und der sündhaften Unbeständigkeit des Volkes gänzlich verwischt.

Ernstlicher sind zwei andere Versuche. Rießler [8] geht von der kaum zu beanstandenden Behauptung aus, die Varianten

---

[1] Rohling, Das Salomonische Spruchbuch (1879) 60.
[2] In Proverbia (1910) 47.
[3] Biblia hebraica [2].
[4] Vgl. Isopescul, Der Prophet Malachias 126.
[5] ZatW 1911, 183.
[6] Rsém 17, 36.
[7] Hebräisches Wörterbuch, zum Worte כלה.
[8] Die kleinen Propheten (Rottenburg 1911) 288.

der LXX verdienten eine größere Aufmerksamkeit, als ihnen gewöhnlich zuteil wurde, und es gelang ihm hie und da, recht erfreuliche Resultate zu erzielen. Die LXX übersetzten aber ἀπέχεσθε; darum vermutet Rießler, daß der Urtext כְּלֵאתֶם gelesen hat. Dies verbindet er mit dem gleich darauffolgenden לְמִימֵי, worin er das ursprüngliche לְמוּמֵי zu erkennen glaubt, und übersetzt die ganze Stelle wie folgt: „ihr Jakobssöhne enthaltet euch nicht der Sünden eurer Väter". Was folgt, bildet einen neuen Satz, der das Gesagte historisch beweisen soll.

Die Korrektur selbst wirkt fast verführerisch, und sie hätte gewiß eine weitere Verbreitung gefunden — hätte sie nicht einen großen Mangel. Die vorausgesetzte Bedeutung des Wortes כְּלֵאתֶם läßt sich zwar belegen, das Verbum wird aber immer mit der Präposition מִן verbunden. Darum erregt die Verbesserung Rießlers große Bedenken. Auch die Verwechslung von א in י ist unwahrscheinlich.

Was die zweite Korrektur Rießlers anbelangt, so ist sie immerhin wahrscheinlicher als die Verbesserung Buddes[1], welcher anstatt des griechischen ἀπὸ ἀδικιῶν מֵעֲוֹנוֹת vermutet. Es ist schier unbegreiflich, wie ein מֵעֲוֹנוֹת zu לְמִימֵי werden sollte.

Noch am besten gefällt uns, was Van Hoonacker[2] vorschlägt. Zuerst macht er darauf aufmerksam, daß im V. 6^a davon gesprochen wird, wie Gott dem jüdischen Volke gegenüber stets treu geblieben. Unwillkürlich erwartet man, im V. 6^b werde der Prophet das Verhalten der Juden näher charakterisieren. Darum liest Van Hoonacker mit Orelli[3] כְּלִיתֶם und übersetzt: „ihr aber *habt nimmer aufgehört* zu sündigen". Diese Form des Zeitwortes kommt öfters vor, so Ex 34, 33, Jos 19, 51, 1 Sm 10, 13. Leider entspricht aber dem letzten und wichtigsten Worte der Übersetzung gar nichts im jetzigen MT. Darum schlage ich vor, die Verbesserung

---

[1] ZatW 1916, 26. [2] Les douze petits prophètes (1908) 732 f.
[3] Die zwölf kleinen Propheten[3].

Van Hoonackers durch jene von Rießler zu ergänzen und לְמוֹמֵי zu lesen.

Es ist aber noch eine andere Schwierigkeit zu erledigen. Isopescul[1] schien es unglaublich, daß der Prophet mit den Juden so sprechen konnte. Denn zu jeder Zeit hatten die Juden viele fromme Männer, von welchen die Rüge nicht gelten kann. Das wäre zutreffend, wenn Malachias nicht zu der großen Masse des Volkes spräche. Aber der gelehrte Czernowitzer Professor hat noch eine andere Einwendung. Durch unsere Erklärung verschwindet völlig der Gegensatz, da auf beiden Seiten ein dauernder Zustand genannt wird. Das geschieht aber nur scheinbar. Der ewig unveränderlichen Treue Gottes stellt der Prophet eine ununterbrochene Reihe von Sünden entgegen, deren sich das jüdische Volk schuldig gemacht hat.

Fassen wir alles kurz zusammen, so ergeben sich folgende Resultate: 1. Es ist gewiß, daß der Vers zu dem Vorhergehenden zu zählen ist, obwohl er zugleich einen passenden Übergang zum Folgenden bildet. 2. Der göttlichen Unveränderlichkeit steht die sündhafte Unbeständigkeit der Juden gegenüber. 3. Seine ursprüngliche Form lautete etwa:

כִּי אֲנִי יְהוָֹה לֹא שָׁנִיתִי וְאַתֶּם בְּנֵי־יַעֲקֹב לֹא כְּלִיתֶם לְמוֹמֵי אֲבֹתֵיכֶם

und die Übersetzung: „Ich bin Jahwe und verändere mich nicht; ihr aber, o Söhne Jakobs, habt nicht aufgehört mit den Sünden eurer Väter.“

---

[1] Der Prophet Malachias 126.

Die Versuchungen Jesu.

Von Heinrich Joseph Vogels in Bonn.

Es ist keine reine Freude, ein so viel behandeltes Thema zu studieren, zumal ein großer Teil der dieser Frage gewidmeten Untersuchungen[1] methodisch starke Mängel verrät und durch Phantastereien das ersetzt, was die wenigen, kurzen und dunklen Texte nicht gutwillig hergeben mögen. Und wer sich nicht mehr zutraut als dies, den schon vorhandenen hundert Voten ein neues hinzuzufügen, mag wohl erwägen, ob er nicht besser die Feder zur Seite legt; denn der Stoff ist schwierig und heikel zugleich. Aber er ist auch wichtig, für die theologische Betrachtungsweise nicht minder als für die religiöse, und so sei es gestattet, das Wort dazu zu nehmen, wenngleich dieser Aufsatz im wesentlichen nichts Weiteres beabsichtigt, als einem uralten Interpreten der Versuchungserzählung Mt 4, 1—11 wieder zu Ehren zu verhelfen.

Nehmen wir das Wort „Versuchung" in dem heute gebräuchlichen engeren Sinn als „Anreiz zur Sünde", unbekümmert darum, von wo dieser Reiz ausgeht, da er ja doch letztlich auf den Teufel zurückgeführt werden muß, so erzählen uns die neutestamentlichen Schriften von Versuchungen Jesu weniger, als uns lieb ist, um allweg klar sehen zu können.

Sowohl die johanneischen Schriften wie die paulinischen Briefe bringen nichts zu unserem Thema. Gewiß ist nach beiden der Kampf Christi mit dem Bösen der letzte und eigentliche Zweck der Menschwerdung (1 Jo 3, 8; Röm 5, 12 ff), aber nirgendwo findet sich in diesen Texten eine Andeutung dafür, daß Satan sich einmal an die Seele des Herrn herangewagt

---

[1] Die bequemste Literaturübersicht bietet P. Ketter, Die Versuchung Jesu (Münster i. W. 1918) VII—XVI.

und ihn zur Sünde zu verleiten suchte. Wer nicht über den Scharfblick A. Reschs[1] verfügt, wird sich kein Urteil in der Frage getrauen, ob Paulus eine ausführlichere Darstellung der Versuchung Jesu gekannt habe. Im vierten Evangelium lesen wir weder von einem Gebetsringen in Gethsemani, noch von einem Versuch Petri, den Herrn vom rechten Wege abzudrängen, noch vollends von einem Kampfe vor Beginn des öffentlichen Wirkens. Es zeigt uns wohl, wie der unglückliche Jünger sich tiefer und tiefer in die Netze des Teufels verstrickt, aber daß der Böse auch an Jesus seine Kraft erprobt, wird höchstens einmal aus ganz weiter Ferne sichtbar: ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν (Jo 14, 30).

Dagegen ist der Hebräerbrief das Werk eines christlichen Theologen, in dessen Unterweisung die Versuchungen Jesu eine bedeutsame Stellung einnehmen, und gleichzeitig eines Seelsorgers, der mit tiefem Verständnis die ihm und seinen Lesern bekannte Tatsache, daß auch Jesus versucht worden ist, religiös fruchtbar zu machen weiß. Wenigstens an den Stellen 2, 18 und 4, 15 spricht der Verfasser von Jesu Versuchungen mit Worten, die deutlich erkennen lassen, daß er bei seinen Lesern Vertrautheit mit der Tatsache, auch Jesus war der Versuchung unterworfen, voraussetzen darf. „Denn insofern er selbst gelitten hat als einer, der versucht worden ist, kann er denen, die versucht werden, zu Hilfe kommen“ (2, 18). „Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der außer Stande wäre, mit unsern Schwächen Mitleid zu empfinden, sondern einen, der nach jeder Hinsicht in ähnlicher Weise versucht ist, ohne Sünde (4, 15: οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ’ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας). Namentlich das Wort 2, 18 rückt die Versuchungen Christi so stark auf die gleiche Linie mit den

[1] Der Paulinismus und die Logia Jesu (Texte und Unters., N. F. XII, Leipzig 1904) 160 f.

Versuchungen der Christen, als es nur möglich ist. Was die Gläubigen von ihrem Herrn unterscheidet, sind nicht die Versuchungen, sondern ist die Sündelosigkeit Jesu. Er hat sich bewährt (πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν 3, 2). Wenn man fragt, an welche Versuchungen Jesu Hebr denkt, so liegt im Text nicht der geringste Hinweis auf die Mt 4, 1—11 = Lk 4, 1—13 berichteten Dinge vor. Das Wort πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς (2, 18) weist nach ganz anderer Richtung. Es erlaubt uns sicher, an die 5, 7 erwähnte Gethsemaniszene zu denken, die mit über die synoptische Erzählung hinausgehenden Einzelzügen ausgestattet (μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων) und vom Verfasser als Versuchung betrachtet worden ist. Anderseits würde man das κατὰ πάντα (4, 14) bei diesem bis ins Wort hinein überlegten Schreiben in einer ganz ungebührlichen Weise seines Inhalts entleeren, verflüchtigen, wenn man die Stunde der Todesangst als die einzige Versuchung, von der Hebr weiß, betrachten wollte.

Die drei älteren Evangelien haben denn auch noch etwas mehr von Versuchungen Jesu zu erzählen als dies. Lediglich daß Wüstenversuchung und Gethsemani Tiefenpunkte oder Höhepunkte im Leben Jesu für sie sind, macht ihre Darstellung klar. Die Erzählungsweise ist freilich in beiden Fällen bemerkenswert verschieden, so verschieden, daß man fragen kann, ob diese Ereignisse überhaupt in die nämliche Kategorie gehören. Dort in der Wüste anscheinend nichts von innerem Kampf, von Unklarheit, „kein Zweifeln und Zögern, keine Aufregung und Angst, nicht einmal eine Bitte Jesu an den Vater um Hilfe. Mit majestätischer Ruhe und Würde werden die Einflüsterungen Satans durch ein Wort der Offenbarung abgewiesen“ [1]; hier ein Ringen in namenloser seelischer Not, bei Mk 14, 32 ff mit solch starkem Ausdruck geschildert, daß schon Lk 22, 40 ff z. B. durch die Auslassung von Mk 14, 33 34 39 und durch die Umschreibung des ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς

---

[1] Ketter 86.

mit θεὶς τὰ γόνατα die kräftigen Farben ein wenig abgetönt hat. Und daß die Wirkung des dreimal wiederholten Gebetes eine fortschreitende Klärung in Jesu Seele ist, macht besonders ein Vergleich der Worte Mt 26, 39 mit 26, 42 deutlich. Mt hat die gleiche Anschauung wie Hebr 5, 8: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.

Wenn nach Lk 22, 28 Jesus zu den Zwölfen sagt: ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, so ist hier doch wohl eher an äußere Bedrängnis, Leiden und Entbehrung gedacht als an Versuchungen im eigentlichen Sinn. Aber die dramatische Szene Mk 8, 32 f und ihre Parallele bei Mt 16, 22 f (vgl. auch Mk 8, 11) wird als Anreiz zur Sünde berichtet. Petrus will den Messias verhindern, den Leidenspfad zu beschreiten; er stellt sich ihm in den Weg und bedroht ihn (προσλαβόμενος . . . αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ). Jesus wendet sich um und bedroht Petrus mit dem Wort: „Geh hinter mich, Satan: denn du denkst nicht das, was Gottes ist, sondern das, was der Menschen ist." Es entspricht durchaus der Lage, wenn Mt zu ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, einfügt: σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, und σκάνδαλον ist hier nicht = Greuel[1], sondern entsprechend seiner Grundbedeutung (Stellholz in der Falle) = Anstoß, Fallstrick, Ärgernis.

Das Wort ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, erinnert selbst in seiner Form lebhaft an die Versuchungsgeschichte vor Beginn der öffentlichen Wirksamkeit, und wenn auch Mt 4, 10 natürlich nur ὕπαγε, σατανᾶ, und nicht das durch zahlreiche und alte Zeugen wie Justin, Tatian, die alten Syrer, Vetus Latina, DLZ 157 713 u. a. vertretene Lesart ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, als ursprünglicher Text in Frage kommt, so verrät dieses 4, 10 unangebrachte, aber 16, 23 unentbehrliche ὀπίσω μου jedenfalls doch dies, daß man schon wenigstens um die Mitte des

---

[1] H. Cremer-J. Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutest. Gräcität[10] (Gotha 1915) 995.

2. Jahrhunderts einen Zusammenhang zwischen Mt 4, 10 und Mt 16, 23 vermutet hat.

Damit wären wir bei dem Stück angekommen, das man stets, vielleicht etwas zu ausschließlich, im Auge hat, wenn man über das Thema „Versuchung Jesu“ spricht.

Die drei synoptischen Evangelien lassen dem öffentlichen Wirken Jesu einen Bericht über seine Versuchungen in der Wüste voraufgehen. Mit zwei Sätzen tut Mk 1, 12—13 kurz und kernig, wie überall, die Sache ab: „Und alsbald wirft ihn der Geist hinaus in die Wüste. Und er war in der Wüste vierzig Tage versucht vom Satan, und er war mit den Tieren, und die Engel dienten ihm.“ Der Bericht läßt uns nicht klar erkennen, ob der Evangelist sich den ganzen Zeitraum von Versuchungen ausgefüllt denkt — das τεσσεράκοντα ἡμέρας kann zum Vorhergehenden wie zum Folgenden gezogen werden —, aber jeder Leser, dessen Urteil nicht durch eine andere Darstellung beeinflußt ist, wird ihn so verstehen. Mt und Lk bieten eine viel eingehendere Erzählung, und beide Darstellungen haben miteinander so viel Gemeinsames, daß sich die Annahme einer literarischen Abhängigkeit der Berichte nicht umgehen läßt, aber auch ein großes Maß von Abweichung, das der Erklärung ebenso bedürftig erscheint wie die Übereinstimmung. Wie stark die Ähnlichkeit zwischen Mt und Lk ist, fühlt man am besten, wenn man von Mk herkommt, ergibt sich aber noch klarer aus einem sorgfältig durchgeführten Einzelvergleich. Beide berichten von drei Waffengängen zwischen Jesus und dem Teufel; in allen Fällen wird das nämliche Schriftwort als Schild verwandt, an dem der Angriff abprallt. Die drei Versuchungen sind im Grunde völlig identisch: es handelt sich um die Aufforderung zu einem Notwunder (der „Messias“ soll durch Wandeln von Stein in Brot seinen Hunger stillen), zu einem Schauwunder (er soll sich von der Tempelzinne stürzen, da er ja des göttlichen Schutzes sicher sein könne), und zur Huldigung vor dem Teufel, der ihm dafür die Weltherrschaft übertragen will. Aber in der Reihenfolge ist eine Abweichung

vorhanden. Mt ordnet Notwunder, Schauwunder, Anbetung; Lk bietet die Folge: Notwunder, Anbetung, Schauwunder; und das ist die bemerkenswerteste Differenz. Wie liegt das literarische Verhältnis zwischen diesen beiden Texten? Ist Mt von Lk, oder Lk von Mt, oder sind beide von einer gemeinsamen Quelle abhängig? Ich urteile in dieser Sache weniger skeptisch als Ketter[1] und Zahn[2]; denn mir scheint die Beantwortung dieser Fragen sehr wohl möglich. Mt hat fraglos den primären Text, und das ist ein Ergebnis, welches nicht nur literarkritisch von hoher Bedeutung ist, sondern auch, wie die Untersuchung zeigen wird, auf die Beurteilung des Vorgangs seitens des sekundären Evangelisten Lk ein helles Licht fallen läßt.

Bevor wir an die Einzelvergleichung herantreten, sind zunächst die Eingänge Mt 4, 1—2 und Lk 4, 1—2 zu berücksichtigen; denn hier liegt die Wurzel für die später erscheinenden Verschiedenheiten. Mt erzählt, daß Jesus nach der Taufe von dem Geiste aus der tiefer gelegenen Jordanau in die Wüste hinaufgeführt wird, um vom Teufel versucht zu werden. Dann erwähnt er, daß nach einem ununterbrochenen Fasten durch 40 Tage und 40 Nächte bei Jesus das Hungergefühl sich einstellt. Das ist der Augenblick, den der Versucher sich zunutze macht; der Angriff erfolgt also erst zum Schluß des Wüstenaufenthaltes. Niemand wird den Text des Lk so verstehen. Wenn Lk erzählt, daß Jesus, vom Jordan zurückkehrend, im Geiste (ἐν τῷ πνεύματι) in die Wüste gebracht wird, „40 Tage vom Teufel versucht", und dann erst berichtet, daß er in jenen Tagen nichts aß und ihn nach Ablauf der Frist hungerte, so denkt er sich offenbar genau so wie Mk, dessen Bericht er hier mit der Darstellung des Mt verbindet, den ganzen Zeitraum von Versuchungen ausgefüllt, ohne daß seine Darstellung dazu nötigte, anzunehmen, daß die

---

[1] A. a. O. 21 ff.

[2] Das Evangelium des Lucas (Leipzig 1913) 26.

Kämpfe ununterbrochen andauerten oder immer gleich heftig waren (vgl. 4, 13: συντελέσας πάντα πειρασμόν). Sowohl Mk wie Lk berechtigen Origenes zu der Ausführung: *Quadraginta diebus tentatur Iesus, et quae fuerint tentamenta nescimus, quae ideo forsitan praetermissa sunt, quia maiora erant, quam ut litteris crederentur. Et si sic oportet dicere, sicut mundus capere non poterat omnes libros, si scripta fuissent quae fecit et docuit Iesus, sic quadraginta dierum tentationes quibus tentatus est dominus a diabolo mundus ferre non poterat, si scriptura docuisset*[1]. Was Lk in 4, 3—12 bringt, ist der Höhepunkt der Kämpfe, und das bedingt, wie sich zeigen wird, anscheinend eine andere Auffassung des Vorgangs, als sie bei Mt sichtbar wird.

Mt 4, 3—4	Lk 4, 3—4
3 καὶ προσελθὼν αὐτῷ ὁ πειράζων εἶπεν· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. 4 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.	3 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. 4 καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται ὅτι οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.

Schon hier sind die Ähnlichkeiten so stark, daß sie sich befriedigend nur unter der Voraussetzung eines literarischen Abhängigkeitsverhältnisses erklären lassen. Eine aus wenigen Worten bestehende Einführung des Teufels in beiden Fällen. In den sechs aufeinander folgenden Worten εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ trifft Mt mit Lk genau zusammen. Beide verbinden in ziemlich seltenem Sprachgebrauch (vgl. Mt 20, 21; Mk 3, 9; Lk 10, 40) die Aufforderung εἰπέ mit ἵνα. Beide bieten das Pronom. demonstr. hinter dem Begriff λίθος, das an Mt 3, 9 = Lk 3, 8 erinnert und auf die Steine, bzw. den Stein am Boden der Wüste hinweist. Beide haben die Stelle Dt 8, 3 in der Fassung der LXX, was freilich nichts Besonderes be-

[1] Hom. 29 in Luc. (Migne, P. G. 13, 1874).

deutet, sondern wenig besagt, da Mt das Zitat vollständiger bringt als Lk. — Aber auch der Abweichungen sind nicht wenige. προσελθών hat Mt über Lk hinaus; dieser sagt ὁ διάβολος, jener ὁ πειράζων; dieser spricht vom Wandeln eines Steines zu einem Brot, jener von mehreren Steinen und mehreren Broten. Mt führt die Antwort ein: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Lk: καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς usw.

Es ist nicht leicht, hier zu einem Urteil zu kommen, wer von den beiden die primäre Fassung hat. Harnack[1] urteilt folgendermaßen: „Matth. 3: προσελθών ist Zusatz des Matth., δέ hat Luk. für καὶ gesetzt; ὁ πειράζων ist wohl das Ursprüngliche. Matth. 3: Der eine Stein des Lukas und die Anrede an ihn scheint mir das Sekundäre zu sein, eben weil es besser zur Situation paßt. Warum sollte Matth. es verändert haben? Matth. 4: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ist Feierlichkeit des Matth., aber πρὸς αὐτὸν ist lukanisch, ebenso das ὅτι. Matth. 4: ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ (mit oder ohne ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος, welche Worte unsicher [?!] bezeugt sind), ist Zusatz des Matth., der das Zitat aus dem Deuteronomium fortsetzt." Ich möchte einiges anders angesehen wissen, als es hier geschieht. 1) προσελθών betrachtet Harnack als Zusatz des Mt, weil sich das Wort mehr als fünfzigmal bei ihm findet. Allein was ist damit bewiesen? Höchstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß es von Mt herrührt, wenn es sich überhaupt in irgend einem Punkte dieses Stückes erweisen läßt, daß er der sekundäre ist. Dann mag der Sprachgebrauch des Evangelisten einmal das Zünglein an der Wage zum Ausschlag bringen. Solange aber dieser Beweis nicht erbracht ist, hat die Tatsache, ob ein bestimmtes Wort zum Sprachgut des Evangelisten gehört, wenig zu bedeuten; und die Ursprünglichkeit des Mt-Textes (γέγραπται)

---

[1] A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu (Leipzig 1907) 36. Andere Literatur bei Ketter 19 ff. Wertvolles ist nicht dabei; namentlich der Versuch von F. Spitta (Die synoptische Grundschrift [Leipzig 1912] 36 ff), die Ursprünglichkeit der lukanischen Fassung zu beweisen, stellt einen kräftigen Rückschritt gegenüber Harnack dar und ist so dürftig begründet, daß sich ein Eingehen auf seine Ausführungen erübrigt.

gegenüber Lk (γέγραπται ὅτι) sollte man nicht mit einem Hinweis auf lukanischen Stil begründen, sondern mit der Erwägung, daß man die Hinzufügung, nicht die Wegnahme eines Doppelpunktes hinter γέγραπται begreift. Allein mit Hilfe der Konkordanz die ursprüngliche Gestalt des Berichtes zu gewinnen, wird ein vergeblicher Versuch bleiben, wenngleich der Forscher die Konkordanz bei solchen Arbeiten nie aus der Hand legen darf. Hier fällt jedenfalls zu Gunsten der Ursprünglichkeit des προσελθών schwer in die Wagschale, daß es mit der vorhergehenden Darstellung des Mt 4, 1—2 in Verbindung steht, eine Tatsache, die Harnack auffallenderweise völlig übersieht. Im Bericht des Mt kann προσελθών kaum fehlen, denn nach ihm setzt die Versuchung ja erst mit 4, 3 ein; bei Lk ist für das προσελθών kein Platz, weil ja nach seiner Erzählung 4, 1—2 Jesus die ganze Zeit hindurch versucht wird, der Teufel also schon in seiner Gesellschaft weilen muß. Wenn nun in der Einführung 4, 1—2 Mt die primäre Darstellung hat — so beurteilt auch Harnack S. 35 mit Recht die klare Sachlage —, dann ist auch das προσελθών als ursprünglich anzuerkennen. 2) Das ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν von Mt 4, 4 nennt Harnack „Feierlichkeit des Mt", betrachtet es mithin als sekundär. Dazu wäre das nämliche zu bemerken wie vorhin zum Gebrauch von προσέρχεσθαι. Wie wenig Beweiskraft dieser Argumentation innewohnt, zeigt Lk 4, 8 im Vergleich mit Mt 4, 10 und Lk 4, 12 im Vergleich mit Mt 4, 7. Hier hat nämlich umgekehrt Mt ein einfaches λέγει bzw. ἔφη, während Lk die vollere Wendung ἀποκριθεὶς εἶπεν verwendet. Was folgt daraus? Ich denke, nur dies, daß die Frage, wer hier der primäre ist, ganz in suspenso bleibt. Und gewiß dürfte man auch hier sagen, daß der Text des Mt die größere Wahrscheinlichkeit bietet, der ursprüngliche zu sein; denn daß man das Subjekt ὁ δέ (Mt) zu ὁ Ἰησοῦς (Lk) verdeutlichte, ist eher anzunehmen als der umgekehrte Vorgang, wonach man ein klares ὁ Ἰησοῦς in ein unbestimmtes ὁ δέ verwandelt habe. 3) Ob die Worte ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στό-

ματος θεοῦ ein Zusatz des Mt nach dem LXX-Text von Dt 8, 3 sind, bleibt recht ungewiß. Ein Ergänzer nach Art des Mt, der diese auf den ersten Blick nicht sonderlich gut passenden, in der Erzählung gar nicht weiter verwerteten Worte [1] aus seiner LXX aufnahm, würde vermutlich noch das hinter θεοῦ in der LXX sich findende ζήσεται ὁ ἄνθρωπος mit aufgenommen haben. Mindestens ebensowohl, wie daß Mt erweitert hat, scheint die Annahme denkbar, daß Lk gekürzt hat. In seiner Fassung wirkt das Wort noch schärfer, und das ὁ ἄνθρωπος am Schluß verhüllt besonders stark das Geheimnis, das der Teufel lüften möchte. Satans an die Tauferzählung Mt 3, 17; Mk 1, 11; Lk 3, 22 anknüpfende Frage „Bist du ein Gottessohn?“ erfährt hier nicht die gewünschte Antwort, und seine Absicht, Jesus zum Mißbrauch seiner Kraft zur Befriedigung persönlicher Bedürfnisse zu verleiten, kommt nicht zum Ziel.

Mt 4, 5—7	Lk 4, 9—12
5 Τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διά-	9 Ἤγαγεν δὲ αὐτὸν
βολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, καὶ	εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ
ἵστησιν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον	ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον
τοῦ ἱεροῦ, 6 καὶ λέγει αὐτῷ·	τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ·
εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν	εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν
κάτω· γέγραπται γὰρ	ἐντεῦθεν κάτω· 10 γέγραπται γὰρ
ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται	ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται
περὶ σοῦ	περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε,
καὶ ἐπὶ χειρῶν αροῦσίν σε,	11 καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε,
μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον	μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον
τὸν πόδα σου.	τὸν πόδα σου. 12 καὶ ἀποκριθεὶς
7 ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν	εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι
γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον	εἴρηται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον
τὸν θεόν σου.	τὸν θεόν σου.

[1] J. Weiß (Die Schriften des NT I [Göttingen 1917] 244) bemerkt: „Matthäus hat das Wort aus dem AT ergänzt ‚sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt‘. Das Wort Gottes selber ist seine Nahrung; sein Leben beruht darauf, daß er täglich Gottes Wort hören und in ihm leben darf. Schöner und tiefsinniger ist wohl niemals das Leben Jesu beschrieben worden.“ Weiß fühlt nicht, wie stark er gegen sich argumentiert, wenn er das Plus des Mt einem Ergänzer zuspricht.

Hier tritt die literarische Verwandtschaft der Texte noch deutlicher zu Tage als im ersten Stück. Auch hier stimmen sechs aufeinanderfolgende Worte (ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ) miteinander überein, und dazu wäre daran zu erinnern, daß weder in den Schriften des NT noch sonst irgendwo von dem rätselhaften „Flügelchen" des Heiligtums die Rede ist. Damit muß eine Stelle bezeichnet sein, die den ersten Lesern dieses Textes wohl bekannt war. Wir sind aufs Raten angewiesen; der einzige Schriftsteller, der das Wort πτερύγιον noch gebraucht — Hegesipp bei Eus., Hist. eccl. 2, 23, 12 —, ist vielleicht von dieser Versuchungsgeschichte nicht unabhängig. Auch die Worte αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν (+ ἐντεῦθεν Lk) κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ, stimmen bis auf das von Lk offenbar erläuternd hinzugefügte ἐντεῦθεν wortwörtlich miteinander überein. Man wird sich für dieses Maß von Identität in den Texten unmöglich auf die mündliche Überlieferung berufen dürfen. Man mutet dieser damit mehr zu, als sie leisten kann, und es ist befremdlich, zu sehen, wie gerade jene Exegeten, die aus den entferntesten Anklängen bei alten Kirchenschriftstellern deren Bekanntschaft mit einzelnen neutestamentlichen Schriften sicher erkennen wollen, in der synoptischen Frage das Konto der mündlichen Überlieferung so stark belasten, ohne daß sie den Versuch machten, zu erklären, wo und wie die griechische Form der Überlieferung sich bilden und zu solchem Grad von Festigkeit kommen konnte, und wie sich das in diesem Fall, um vom Hebräerevangelium ganz zu schweigen, mit der Darstellung des Mk vereinbaren läßt. Nein, hier muß ein literarisches Verhältnis zwischen Mt und Lk gegeben sein. Harnack beurteilt den Tatbestand im allgemeinen zutreffend. „Matth. 5: Das Praes. hist. wird von Luk. hier wie überall vermieden; ebenso ist ihm das παραλαμβάνειν εἰς (auch V. 8; bei Matth. noch 27, 27) anstößig gewesen. Matth. 5: τὴν ἁγίαν πόλιν ist von Matth. für Jerusalem gesetzt (s. auch 27, 53); denn auch das Hebr.-Ev. liest Jerusalem. Matth. 5: Luk. ver-

meidet die semitische Wiederholung des αὐτόν. Matth. 5: ἐντεῦθεν ist lukanischer Zusatz; das Wort findet sich auch sonst bei ihm, nicht aber bei Matth. und Mark. Matth. 6: τοῦ διαφυλάξαι σε ist Zusatz des Luk. (nach der LXX), ebenso das ὅτι hier u. V. 7. Matth. 7: Hier ist Luk. mit καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ der umständlichere, ebenso bei Matth. 10. Matth. 7: Das πάλιν des Matth. wird ursprünglich sein; Luk. vermeidet πάλιν (s. auch zu Matth. 8); es findet sich bei Matth. ca. 17 Mal, bei Mark. ca. 29 Mal, bei Joh. ca. 47 Mal, dagegen im Luk.-Ev. nur 2 (3) Mal und in den Act. 5 Mal. — γέγραπται, nicht εἴρηται ist ursprünglich: denn dieses ist (nebst τὸ εἰρημένον) dem Luk. eigentümlich (s. c. 2, 24; Act. 2, 16; 13, 40; sonst nur noch Röm. 4, 18)." Bedenken hätte ich nur gegen Harnacks Wertung der Variante τὴν ἁγίαν πόλιν (Mt) im Vergleich zu Ἰερουσαλήμ (Lk). Denn weder kann die Stelle Mt 27, 53 gegen die Ursprünglichkeit von τὴν ἁγίαν πόλιν den Ausschlag geben noch vollends das Hebräerevangelium. Ἰερουσαλήμ ist nun einmal die Interpretation von τὴν ἁγίαν πόλιν, ohne weiteres verständlich für Heidenchristen. Die Erklärung aber ist allemal das Jüngere. Man begreift, daß der judenchristliche Ausdruck τὴν ἁγίαν πόλιν durch Ἰερουσαλήμ ersetzt und erläutert wurde; nicht, weshalb man das klare Ἰερουσαλήμ durch das weniger deutliche τὴν ἁγίαν πόλιν ersetzt haben soll. Man wird sogar fragen dürfen, ob nicht der Heidenchrist Lk mit Bewußtsein und Absicht der Prophetenmörderin den Titel ἡ ἁγία πόλις, dessen Alter und Verbreitung durch Is 48, 2; 52, 1; 66, 20; Dn 3, 28; 1 Makk 2, 7; 2 Makk 3, 1; 9, 14; Apk 11, 2; 21, 2 10; 22, 19 genügend gesichert ist und der noch in der heutigen arabischen Bezeichnung für Jerusalem fortlebt, verweigert hat. — Für die Tilgung des τοῦ διαφυλάξαι σε durch Mt ist kein Grund ersichtlich; dagegen verstehen wir wohl, daß ein Autor wie Lk, der wenigstens gelegentlich die alttestamentlichen Zitate seiner Vorlagen nachgeprüft hat — das bezeichnendste Beispiel dafür liefert Lk 3, 4—5 im Vergleich mit Mk 1, 2—3 und Mt 3, 3 —

hier das τοῦ διαφυλάξαι σε, nicht dagegen das unpassende ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου aus der LXX aufgenommen hat.

Mt 4, 8—10	Lk 4, 5—8
8 Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν	5 Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν
ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν,	
καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς	ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς
βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν	βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν
δόξαν αὐτῶν, καὶ εἶπεν αὐτῷ·	στιγμῇ χρόνου· 6 καὶ εἶπεν αὐτῷ
	ὁ διάβολος· σοὶ δώσω τὴν
9 ταῦτα σοι πάντα δώσω,	ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν
	δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδο-
	ται, καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι
ἐὰν πεσὼν προσ-	αὐτήν· 7 σὺ οὖν ἐὰν προσ-
κυνήσῃς μοι.	κυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ ἔσται σοῦ
	πᾶσα.
10 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·	8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν
ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ·	αὐτῷ· γέγραπται· προσ-
κύριον τὸν θεόν σου προσκυνή-	κυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου
σεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

Wiewohl auch hier die Substanz der Erzählung vollständig identisch ist, zeigt diesmal die Form weit stärkere Abweichungen, als wir sie bisher beobachteten. Die Wendungen αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας, καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν und καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις sind das einzige, was an Wortreihen übereinstimmt. Aber gerade hier, wo die Differenzen größer werden, treten auch die Motive für die Änderungen deutlicher heraus und verstatten uns gleichzeitig ein sicheres Urteil in der Frage nach dem literarischen Verhältnis der Texte zueinander. Harnack urteilt: „Matth. 8 9: Das ὄρος ὑψηλόν bezeugt vielleicht auch das Hebr.-Ev.; Lukas rationalisiert und läßt die Szene etwas dunkel (er will wohl andeuten, Jesus sei hoch in die Luft gehoben worden, um alles sehen zu können). Die οἰκουμένη ist lukanisch (achtmal bei ihm, einmal bei Matth., bei Mark. und Joh. nie); ἐν στιγμῷ [sic!] χρόνου ist natürlich Zusatz des Luk. (die Worte καὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ sind bei Luk. entweder verstellt oder überhaupt zu tilgen). Ebenso folgt er seiner Dogmatik bei der großen Erweiterung: σοὶ (vorangestellt,

vgl. im folgenden das vorangestellte ἐμοὶ und σὺ) δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, καὶ ᾧ ἂν θέλω δίδωμι αὐτήν· σὺ οὖν . . . ἔσται σοι πᾶσα. — ἐνώπιον ist lukanisch (es steht bei Luk. ca. 36 Mal, bei Mark. und Matth. nie); dagegen ist das eingeschobene πεσών dem Stil des Matth. gemäß (vgl. 2, 11; 18, 26 29)." Aber, um mit dem letzteren zu beginnen, so liegt mir die Annahme näher, als hätte Lk das πεσών des Mt als Pleonasmus empfunden und durch ἐνώπιον ersetzt. Sonst ist der einzige Punkt, wo Harnack bei Lk die primäre Fassung vermutet, das Fehlen des ὕπαγε, σατανᾶ und des γάρ. „Diese Worte sind schwerlich ursprünglich. Warum sollte sie Luk. getilgt haben?" Aber gerade für das Tilgen von ὕπαγε, σατανᾶ durch Lk liegt der Grund so klar wie möglich zu Tage, wenn Lk es war, der die Versuchungen umgeordnet hat, wie wir später noch sehen werden. Dann mußte das ὕπαγε, σατανᾶ mit dem begründenden γάρ fallen; denn tatsächlich bleibt ja bei Lk der Teufel noch zu einem weiteren Gang. Bei Mt hingegen ist das ὕπαγε, σατανᾶ ganz am Platze, es ist die letzte Versuchung, in welcher der Teufel seine Kraft erschöpft. Ich würde auch nicht von einem „rationalisieren" des Evangelisten sprechen; denn damit trägt man moderne Vorstellungen in seine Erzählung hinein, die ihm in Wirklichkeit vollständig fremd sind. Aber richtig ist — und dies hätte weit stärker herausgearbeitet werden müssen —, daß bei Lk eine ganz andere Auffassung des Vorgangs zu Tage tritt als jene, die bei Mt die nächste und natürlichste zu sein scheint. Bei Mt führt der Teufel Jesus auf einen sehr hohen Berg[1]; bei Lk führt er ihn nur hinauf, ohne daß man

---

[1] Das Hebräerevangelium nennt direkt den Tabor als Versuchungsberg, denn das Wort ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ dürfte, wie Th. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II 690 (vgl. Forschungen VI 275 und W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokryphen [Tübingen 1909] 143 ff) zeigt, der Versuchungs-, nicht der Verklärungserzählung entnommen sein. Nach Epiphanius (Haer. 51, 21) wurde der Tabor von vielen als Berg der Versuchung betrachtet.

erfährt wohin. Nur der Leser, der den Mt-Text kennt, wird an einen Berg denken. Bei Mt zeigt der Teufel auf dem Berg Jesus alle Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit, nach Lk zeigt er ihm alle Königreiche der Oikumene ἐν στιγμῇ χρόνου. Diese beiden Abweichungen stehen wieder miteinander in Verbindung. Offenbar hat der sehr hohe Berg bei Mt doch den Zweck, eine Ausschau über die Reiche der Perser, Skythen, Inder und Parther zu ermöglichen. Das Schauen ist also hier als ein wirkliches, in einzelnen Akten nacheinander erfolgendes Betrachten der verschiedenen βασιλεῖαι der Welt zu denken. Lk hingegen hat sich schon vor Origenes (De princ. 4, 16) gesagt, daß es auf der ganzen Erde keinen Berg gibt, der eine solche Schau verstattet, und wenn er von einer blitzartig aufleuchtenden Erkenntnis spricht (ἐν στιγμῇ χρόνου), so denkt er sich dieselbe visionär, intuitiv erfolgend. Er verlegt den Vorgang aus der Außenwelt in Jesu Seele.

Von dieser sicheren Erkenntnis aus fällt nun ein sehr deutliches Licht auf seine sonstige Darstellung. Während der Teufel des Mt höchst realistische Züge trägt — er erscheint fast wie ein Wesen aus Fleisch und Blut —, ist die Versuchung bei Lk durchweg ins Geistige transponiert, und nur hin und wieder (z. B. in dem λίθῳ τούτῳ V. 4, in dem ἀναγαγών V. 5, in dem ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον V. 9) leuchtet noch die alte, kräftige Farbe etwas durch. Nach Mt 4, 3 schreitet der Teufel zu Jesus hin, Lk erzählt nichts davon; nach Mt 4, 5 „nimmt ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt“, nach Lk „brachte er ihn nach Jerusalem“. Nach Mt 4, 11 weicht der Teufel auf die Aufforderung „hinweg, Satan“. Bei Lk endet der letzte Versuchungsgang damit, daß Jesus auf der Tempelzinne steht. Der Erzähler ist gar nicht daran interessiert, wo er bleibt, wie er die Zinne wieder verläßt, ob er zur Wüste zurückkehrt. Er setzt offenbar voraus, daß seine Leser ihn richtig dahin verstehen werden, daß es sich hier nicht um eine äußere Ortsbewegung und um äußere Angriffe handelt, sondern um Kämpfe, die sich auf dem Grunde der Seele des

Herrn abspielen. Das legt auch seine Notiz 4, 13 nahe, wonach der Teufel von Jesus abläßt ἄχρι καιροῦ. Denn diese Ausdrucksweise setzt einen ganz bestimmten Zeitpunkt voraus, wo er wieder erscheinen wird; und fragt man, worauf dieses ἄχρι καιροῦ hinzielt, so findet sich im weiteren Wortlaut nichts als die Gethsemaniszene[1], wo zwar formell weder von Satan (vgl. 22, 31), noch von Versuchung (vgl. 22, 40 46) die Rede ist, aber 22, 43 der Engel erscheint, um Jesus die himmlische Hilfe zu bringen. Ist es ein reiner Zufall, daß Lk, der am Schluß der Versuchungsgeschichte (4, 13) im Unterschied zu Mt und Mk den Engeldienst nicht erwähnt, in Gethsemani, worauf er hindeutet, darüber berichtet? Jedenfalls wird man urteilen müssen: So wie der Versucher in der Stunde der Todesangst ein nicht sichtbares, geistiges Wesen ist, so auch jener der Wüste.

Soweit wir überhaupt die beiden Versuchungsberichte miteinander vergleichen und zu einem Urteil über die Priorität des Textes kommen können, hat die realistische Darstellung des Mt in allen Einzelheiten vor der vergeistigenden des Lk den Vorrang. Ich sehe im Text des Mt auch nicht ein einziges Wort, das wir sicher als sekundär im Vergleich zur Lk-Parallele betrachten müßten. Am wenigsten wird man Lk in der Anordnung der Waffengänge vor Mt den Vorzug geben. Harnack urteilt S. 34f: „Für die Reihenfolge bei Luk. spricht, daß bei ihr der Schauplatz der Versuchungen nur zuletzt wechselt, daß der Teufel erst zuletzt selbst mit der Bibel kommt, und daß das Wort Jesu weitere Versuchungen verbietet. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich; aber die Wahrscheinlichkeit spricht für die Reihenfolge des Matth." Mir scheint dieses Urteil reichlich vorsichtig. Die Folge bei Mt bietet eine hochdramatische Steigerung, nicht allein mit Bezug auf die Örtlichkeit, sondern auch auf die Versuchung

---

[1] Codex Sangallensis (δ) fügt Lk 4, 13 zum Text ἄχρι καιροῦ in der Interlinearübersetzung zu *usque ad tempus* noch die Worte *id est passionis* und stimmt damit der Erklärung des Ambrosius, Augustinus u. a. zu.

selbst. Wüste, Tempelzinne, hoher Bergesgipfel sind die Schauplätze zum Verlangen für ein Notwunder, ein Schauwunder, die Huldigung vor dem Fürsten der Welt, der seinen ganzen Herrschaftsbesitz zuletzt als Preis einsetzt. Bei Lk ist der Szenenwechsel verwischt und die Steigerung gestört. Es klingt matt bei ihm, wenn die dritte Versuchung wieder zu der Form der ersten zurückkehrt „Wenn du ein Gottessohn bist". Bei Mt ist das die Einleitung der beiden ersten Gänge. Der Teufel wittert hinter seiner Person ein Geheimnis, das er nicht lüften kann. Er möchte es Jesus entreißen, ohne daß er seinem Ziel wesentlich näher kommt. Zweimal beginnt er mit dem Anlauf εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, um dann erst zum entscheidenden Schlag auszuholen. Mit einer geradezu wunderbaren Kunst hätte der Verfasser des ersten Evangeliums den Stoff dramatisch geformt, wenn er sein Material aus einer Darstellung, wie sie uns bei Lk vorliegt, bezogen hätte. Aber warum sollten wir ihn hier in der Reihenfolge nicht als den primären betrachten, nachdem sonst sein Text sich regelmäßig als die ursprüngliche Form bewährt? Nun scheint freilich die Frage, warum denn Lk diese schöne Anordnung verwarf, fast ebenso schwer dagegen ins Gewicht zu fallen. Den Grund dafür deutet Wellhausen[1] an: „Der zweifache Bühnenwechsel wird vermieden. Der Teufel . . . beruft sich erst dann selber auf die Schrift, nachdem er zweimal durch die Schrift abgewiesen ist." Außerdem mag ihm das Wort οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου mit seinem doppelsinnigen κύριος am Schluß des Ganzen passender erschienen sein.

Die Darstellung des Lk ist die sekundäre, denn sie erklärt sich restlos aus der des Mt. Für die synoptische Forschung ist das ein sehr wichtiges Ergebnis, daß Lk entweder unsern griechischen Mt benutzt hat, oder, wenn das nicht möglich scheint, mit ihm die gleiche Quellenschrift (Q) verwendet, die uns dann bei Mt in völlig unveränderter Form, bei Lk in

[1] Das Evangelium Lucae (Berlin 1904) 7 f.

weniger reiner Fassung vorliegt [1]. Man sieht, wie wenig Berechtigung es hat, mit Zahn [2] aus der Versuchungsgeschichte bei Mt und Lk ein Argument gegen die Existenz von Q herzuleiten; sie ist vielmehr ein starkes Argument dafür.

Aber nicht nur diese Feststellung ist von Bedeutung. Wir sehen vielmehr in Lk auch einen uralten Interpreten der Darstellung des Mt. Wenn er fort und fort, bald mit leichterer, bald mit stärkerer Änderung, den Text seiner Vorlage ins Geistige transponiert, so ist klar, daß er die Form des Mt als ein Kleid, dessen Farben an die Bildersprache jüdischer Apokalyptik erinnern, empfunden hat. Und wer wollte behaupten, daß er ihn falsch interpretierte. Unsere Heutigen, die die Versuchungsgeschichte als einen Mythus bei Seite werfen, könnten von St. Lukas allerhand lernen. Wenigstens dies aber sollten sie nicht in Zweifel ziehen, daß der Text des Mt hier ältestes Überlieferungsgut bietet, das nur auf palästinensischem Boden geformt worden sein kann.

---

[1] Es bestätigt sich hier eine Beobachtung, die ich auch an einem ganz andersartigen Stoff (Synoptische Studien zur Bergpredigt, Bonner Zeitschr. für Theologie und Seelsorge 1924, 123 ff) zu machen Gelegenheit hatte. Vgl. auch W. Soltau, Zur Entstehung des ersten Evangeliums, Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft I 219 ff, namentlich S. 247.

[2] Das Evangelium des Lucas 26.

Der christliche γραμματεύς (Mt 13, 52).

Von Dr. Joseph Hoh, Pfarrer in Großkitzighofen.

Bei Matthäus, einzig bei Matthäus ist uns ein Wort über den christlichen γραμματεύς überliefert. In der Masse der evangelischen Worte und Personen bleibt die Gestalt des christlichen Schriftgelehrten ganz verborgen; die Stelle verdient einmal ans Licht gerückt zu werden; sie ist lehrreich, wenn auch einige Schwierigkeiten mit unterlaufen. Es gilt zunächst, den Zusammenhang zu erörtern, dann den Wortlaut klarzustellen und schließlich die entsprechenden Folgerungen zu ziehen.

I. Das Gleichniskapitel Mt 13 hat sozusagen einen doppelten Schluß. Nach den Gleichnissen vom Sämann, vom Unkraut im Weizen, vom Senfkorn und vom Sauerteig heißt es Vers 34: „Dies alles sprach Jesus in Gleichnissen zum Volke . . . 35: damit erfüllt würde . . . 36[a]: dann entließ Jesus das Volk und begab sich εἰς τὴν οἰκίαν.“ (Erster Schluß.) Da treten die Jünger herzu: Erkläre uns das Gleichnis vom Unkraut (36[b]). Nachdem die Erklärung gegeben ist, folgen unvermittelt: vom Schatz im Acker, von der Perle und vom Fischnetz. Von letzterem wird gleich die Anwendung beigefügt. Nun frägt Jesus die Apostel: „Habt ihr dieses alles verstanden?“ (ταῦτα πάντα — also die eben genannten 4 Gleichnisse). Sie sprachen zu ihm: „Ja“. Er aber sprach zu ihnen: Διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ (ἐν τῇ β., εἰς τὴν β.) τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά. „Deshalb ist jeder Schriftgelehrte, der fürs Himmelreich gelehrt ist, einem Hausherrn gleich, der aus seinem Vorrat Neues und Altes hervorholt.“ Und es geschah,

als Jesus diese Gleichnisse beendet hatte, ging er fort von da (53, zweiter Schluß).

Das Wort vom γραμματεύς ist selbst ein Gleichnis und als solches schließt es ganz passend ans Gleichniskapitel sich an, zumal im letzten Teil des Kapitels nur mehr die Apostel Zuhörer sind und das Gleichnis sich ja auf die Apostel bezieht nach der Darstellung des Evangelisten. Aber bei schärferem Zusehen findet man den Anschluß dieses Gleichnisses vom γραμματεύς doch nicht glattliegend. Das διὰ τοῦτο macht einige Schwierigkeiten. Man vergegenwärtige sich nochmal: „Habt ihr dies alles verstanden" — „ja" — „deshalb" — wir würden etwa erwarten, daß die Apostel weiter in direkter Rede angesprochen bleiben — aber es folgt ein ganz allgemeiner Satz (πᾶς γρ.), ein Vergleich mit einem wohlversehenen Hausvater. Die paar Gleichnisse sind noch kein genügender Vergleichspunkt für den Vorrat („Schatz") des Hausherrn, und wenn die Apostel auch die vorausgehenden Gleichnisse verstanden haben, so sind sie doch kaum in Vergleich zu stellen mit einem γραμματεύς. Sie mußten ja eben noch nach der Deutung des nicht allzuschweren Unkrautgleichnisses fragen! Und liegt nicht auf dem „Alten und Neuen" ein eigener Ton? Warum sollte gerade das „Alte und Neue" des Hausvaters hervorgehoben sein? „Altes und Neues" sind aber nicht bloß Parabeln, und der Inhalt der vorausgehenden Parabeln hat keine Beziehung auf das bekannte „Alte und Neue". Die Kommentare erklären das διὰ τοῦτο vielfach etwas obenhin aus dem nächsten Zusammenhang: „weil die Apostel verstanden haben, deshalb gleichen sie" —; aber es ist von ihnen zunächst nicht die Rede, und der kommende allgemeine Satz trifft nicht ganz auf sie zu. Dausch findet mit Recht einen überleitenden Satz für nötig: „weil sie verstanden haben, können sie auch andere in die Himmelreichslehre einführen. Sie sollen durch Deutung schwieriger und Vortrag leichterer Parabeln zu tüchtigen Lehrern herangebildet werden; dann gleichen sie wie jeder Himmelreichsgelehrte einem trefflichen Hausvater, der seinen Freunden

und Bekannten neu erworbene Schätze und altererbte Kostbarkeiten zeigt“ [1]. Solche oder ähnliche [2] Vermittlungen sind sicher im Sinne des Evangelisten, der den allgemeinen Satz vom πᾶς γρ. hier auf die Apostel angewendet wissen will. Aber die etwas gezwungene Art solcher Vermittlung läßt es uns geraten erscheinen, daran zu denken, was man über Matthäische Kompositionsmethode im Lauf der Zeiten gelernt hat. Soiron [3] hat gezeigt, daß die ganze Parabelrede aus zerstreutem Material unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Himmelreichs gestaltet ist. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die drei letzten Gleichnisse (Schatz — Perle — Fischnetz) ohne jede Anknüpfung der Deutung des Unkrautgleichnisses angehängt sind, während sie unter sich durch πάλιν einen gewissen Zusammenschluß gefunden haben. Sodann führen sie auch einen neuen Gedanken ein, der, da er unvermittelt eintritt, den Eindruck des nachträglichen Einschubes der Verse 44—52 (durch den Evang. d. V.) verstärkt. Während nämlich bis jetzt nur vom Wesen und Wirken des Himmelreichs die Rede war, wird nun sein Wert, seine Kostbarkeit der Vergleichsgrund; nur die Fischnetzparabel wiederholt fast wörtlich die Deutung des Unkrautgleichnisses. Die Verse 51 52 scheinen einem späteren Zeitpunkt anzugehören; denn in dem Zeitpunkt, in dem die Parabelrede von allen Synoptikern angesetzt wird, sind die Apostel noch weit entfernt, wohlausgerüsteten Schrift-

---

[1] P. Dausch in: Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Die drei älteren Evangelien (Bonn 1916) 218.

[2] Zahn (Das Evangelium des Matthäus 497) erklärt ebenfalls vermittelnd: „weil sie mit Hilfe der Deutung der ausführlicheren und schwierigeren Parabeln, welche Jesus gibt, und durch den fortgesetzten Vortrag kürzerer und leichterer Parabeln im Verständnis dieser Lehrart geübt sind, darum greift Platz der Satz: jeder . . . Schegg, Evangelium nach Matthäus 241: Indem Jesus mit „deswegen“ fortfährt, zieht er aus ihrer Beteuerung, ihn verstanden zu haben, eine Folgerung, worin er auf den reichen Besitz hinweist, in den sie durch das Verständnis seiner Worte gekommen seien. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 348.

[3] Soiron, Die Logia Jesu (Neutest. Abhandlungen, hrsg. von Meinertz, VI [Münster 1916] 4) 42 43.

gelehrten zu gleichen. Eingedenk der Matthäischen Kompositionsmethode verzichten wir auf eine mehr oder minder künstliche Vermittlung des διὰ τοῦτο; das Gleichnis hat sein eigenes Schwergewicht und weist über eine Illustration des augenblicklichen Verständnisses der Apostel in Mt 13, 52 hinaus [1]. Die Anreihung am Schluß der Parabelrede ist, wie oben betont, bei Mt begreiflich, aber daß hier der ursprüngliche Ort ist, läßt sich kaum annehmen; schade, daß keine Parallelen vorliegen, sonst könnte man wohl etwa mit Hilfe des Lk-Ev wie in so manchen andern Fällen den genauen Sachverhalt feststellen und aus der Stellung des Wortes im Urzusammenhang etwas für die Erklärung gewinnen.

II. Kann man betreffs des Zusammenhangs immerhin sagen: sapienti sat, so möge nur der Wortlaut, speziell die Übersetzung näher ins Auge gefaßt werden. Auch hier gilt die alte Erfahrung: Die Übersetzung wird eo ipso zum Kommentar. Muß man γραμματεύς mit „Schriftgelehrter" wiedergeben oder gebraucht man besser das allgemeinere, abschwächende „Lehrer"? Der Ausdruck γραμματεύς ist bei Mt etwas befremdlich. So oft Mt (außer 13, 52 und 23, 34) von γραμματεῖς spricht, sind unter diesen Schriftgelehrten die jüdischen Ausleger des AT gemeint, die im Bund mit den Pharisäern und Hohenpriestern als Hauptgegner Christi auftreten. Sie sind im Kap. 23 als eigener Stand und mit ihrem ganzen innern und äußern Gebaren nicht gerade erfreulich geschildert. Aber wir dürfen nicht übersehen, trotz aller Gegnerschaft ist Mt weit entfernt, ihre Bedeutung zu verkennen. Sie sind die autoritativen Erklärer des AT: Herodes beruft πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ (2, 4) u. befragt sie, wo der Christus geboren werde, und prompt berufen sie sich auf

[1] J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testamentes I 337) und Jülicher (Gleichnisse II 133) haben die Schwierigkeit des διὰ τοῦτο stärker empfunden und lassen den Zusammenhang dahingestellt — wie übrigens schon der alte Maldonnt: cuius rei Christus, cum dicit διὰ τοῦτο, causam reddidisset, facile non est dicere.

γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου. Christus selbst appelliert an ihre Schriftkenntnis (z. B. 21, 16 habt ihr nicht gelesen Ps 8, 3), sie sitzen auf dem Stuhle des Moses (23, 2) und binden schwere Lasten; sie lehren das Volk, und dieses findet die Lehre Christi so ganz anders als die ihre (7, 29); sie sind religiöse Autoritäten, deren „Gerechtigkeit" vorbildlich sein sollte (5, 20), die eine Art Glaubensgericht ausüben, Zeichen sehen wollen (12, 38), die Traditionen aufrechterhalten (15, 1), Halachoth geben (23, 16 ff). Als Vertreter der starren jüdischen Orthodoxie kommen sie mit Jesus in Konflikt und betreiben seinen Untergang (16, 21; 20, 18) — „blinde Führer", aber doch Führer; „alles was sie sagen, sollt ihr tun", sagt Christus bei Mt 23, 3, „aber ihre Werke tuet nicht". Also das Amt und der Mann sind wohl auseinandergehalten; das Amt ist durchaus nicht ein unnützes, unberechtigtes — nur an den Personen fehlt es durchschnittlich. Das ist im Auge zu behalten, wenn man verstehen will, wie Mt diesen Titel γραμματεύς auch im „Himmelreich" für die Apostel und offenbar auch für Nachfolger der Apostel verwenden wollte. Vielleicht spielt noch eine andere Erwägung herein. Nach Mt 23, 8—10 soll unter den Jüngern Jesu der Titel ῥαββεί oder διδάσκαλος nicht gebraucht werden, ebensowenig der Titel πατήρ und καθηγητής — da bleibt, wenn doch ein ähnliches Amt fortbestehen soll, kaum etwas übrig als γραμματεύς. Kam dieser Name den jüdischen Schrifterklärern zu wegen ihrer für das Volk bedeutsamen Beschäftigung mit den heiligen Schriften des AT, dann muß der christliche γραμματεύς des „Himmelreichs" auch mit autoritativen Schriften sich beschäftigen, er muß nach Lage der damaligen Verhältnisse das AT handhaben können als sein christlicher Interpret. Wie das gemacht wird, sehen wir etwa am Beispiel des Justinus in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon — oder besser: wir denken gleich an Mt selbst. Die christliche Interpretation des AT muß aber fortwährend Bezug nehmen auf die neuen christlichen Heils- und Geschichtstatsachen, sie muß diese entweder aus Schriften zitieren, oder sie wird im Ver-

lauf der Auseinandersetzung selbst zur schriftlichen Niederlegung derselben sich genötigt sehen: ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν . . . ἔδοξε κἀμοί; das ist zwar Lk 1, 1, aber warum hätte nicht auch Mt so sprechen können? Wir bleiben geflissentlich bei der Übersetzung: Schriftgelehrter — sie wird sich im Folgenden noch weiter rechtfertigen. Der christliche γραμματεύς ist als solcher charakterisiert durch die Worte: μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ (ἐν τῇ — εἰς τὴν) τῶν οὐρανῶν. Hier gehen die Ausleger stets auseinander.

Die von Nomina abgeleiteten Verba auf έω und εύω bezeichnen meist ein Sein, seltener eine Tätigkeit, z. B. δουλεύω bin Sklave, βασιλεύω bin König, aber παιδεύω — nicht bin παῖς, sondern übe Tätigkeit an solchen, erziehe. So nun μαθητεύω (τινὶ) bin Schüler. Exegeten, welche an dieser intransitiven Bedeutung nach dem Attischen festhalten, müssen μαθητευθείς als Medium mit Passiv-Aorist fassen und übersetzen: „Der sich zum Schüler hat machen lassen, Schüler geworden ist". — So Schegg a. a. O. 531. Fonck, Parabeln ²783. Zahn a. a. O. 497: „welcher sich zum Himmelreich ins Verhältnis eines μαθητής hat setzen lassen", wobei τῇ βασιλείᾳ nicht Dativus commodi sondern Dativus obiectivus ist; statt des Lehrers, welchem der Schüler sich anschließt, steht hier das Himmelreich. Wir möchten aber bei intransitiver Bedeutung lieber erwarten ἐμαθήτευσεν, und in der Tat haben einige Handschriften zu Mt 27, 57, wo die Bedeutung „Schüler sein" sicher ist, statt ἐμαθητεύθη einfach ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ (sc. Joseph); bei Westcott als Randlesart, bei Vogels im Texte; ἐμαθητεύθη ist allerdings vertreten durch א C D u. a. Das könnte auch Änderung sein nach 13, 52 (so Schanz a. a. O. 553). Dalman[1] sieht hier wieder einen Fall, wo die Übertragung des griechischen Mt ins Hebräische oder Aramäische an einem Graecismus scheitere: „Ein Verbum, welchem μαθητεύειν in der hier vorliegenden Bedeutung entspräche, gibt es im Jüdisch-

---

[1] G. Dalman, Die Worte Jesu (Leipzig 1898) 87.

Aramäischen oder Hebräischen nicht!" Das gilt natürlich nur unter der Voraussetzung, daß μαθητεύειν hier intransitiv und medial zu fassen ist. Wir brauchen uns daran nicht zu halten, sondern dürfen die transitive Bedeutung „zum Schüler machen" bevorzugen. Da ist dann die Passivform leicht verständlich. Diese Bedeutung liegt offenbar zu Grunde Mt 28, 19: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, ebenso Apg 14, 21: εὐαγγελισάμενοι τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ μαθητεύσαντες ἱκανούς. Ignatius Ad Rom. 3, 1: ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε. Diese Bedeutung „zum Schüler machen" bekommt leicht die Variante lehren, unterrichten, indem eben das zum Schüler machen durch Lehren geschieht (vgl. Mt 16, 15; Mt 28, 19): πορευθέντες κηρύξατε = μαθητεύσατε. Diese Bedeutung vertreten: Schanz a. a. O. 348, Zahn a. a. O. 497 wieder vermittelnd: „der sich hat ... setzen lassen und diese Schule durchgemacht hat". Dausch a. a. O. 218: „bewandert ist", Meinertz[1]: „der fürs Himmelreich unterrichtete", J. Weiß a. a. O. 337: „der für das Himmelreich gelehrt ist", Weinel[2]: „zum Himmelreich gelehrt", Wellhausen[3]: „ein für das Reich des Himmels geschulter Schriftgelehrter". Die transitive Bedeutung „lehren" haben auch die wichtigeren Versionen, so Vulg. Mt 13, 52: doctus; 28, 19: docete, Apg 15, 21: docuissent, die altsyrische Übersetzung (sy^c u. sy^s) hat Mt 13, 52 das gleiche Wort wie sy^p — wörtlich: „der unterrichtet ist". Burkitt (Evang. de Meph. I 77) übersetzt: that is instructed, wörtlicher Pusey-Gwilliam (Tetraevang. sanctum, Oxford 1901): qui edoctus est.

Interessant ist nun das Auseinandergehen der griechischen Textzeugen bei der näheren Bestimmung des μαθητεύεσθαι. Der christliche γραμματεύς ist μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν — so alle neueren Editionen: Westcott-Hort, v. Soden,

[1] M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu, in Bibl. Zeitfragen VIII, Heft 3/4 (Münster 1916) 53.

[2] H. Weinel, Die Gleichnisse Jesu, in Natur und Geisteswelt (Leipzig 1918) 110.

[3] J. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei (Berlin 1904) 73.

Nestle, Vogels auf Grund einer Mehrzahl wichtiger Hss.[1] Zahn legt sich besonders ins Zeug für diese Lesart: die Ungewöhnlichkeit der Vorstellung (Himmelreich personifiziert für Lehrer) beweise die Ursprünglichkeit. Allein Schegg, der doch auch für die Übersetzung „Schüler geworden" stimmt, hält τῇ für Korrektur und findet mit Lachmann die ebenfalls gut bezeugte Lesart ἐν τῇ β. für entsprechender (a. a. O. 531). Das Ausschlaggebende scheint mir dies zu sein: nicht dadurch schon, daß einer Schüler des Himmelreiches geworden ist, ist er ähnlich einem wohlversorgten Hausvater, sondern erst dadurch, daß er geschult und wohlunterrichtet ist in der Himmelreichslehre, stehen ihm solche Schätze zu Gebote.

Übersetzt man „unterrichtet", so verschlägt es schließlich nichts, ob es heißt „unterrichtet fürs Himmelreich" (τῇ β.) oder „zum Himmelreich" (εἰς τὴν β.) oder „im Himmelreich" (ἐν τῇ β.). Aber hinter der Verschiedenheit der drei Ausdrücke stecken letzten Endes doch verschiedene Auffassungen. Wir halten „unterrichtet", „geschult" für die am meisten gerechtfertigte Übersetzung des μαθητευθείς; dann werden wir im Deutschen am besten sagen: im Himmelreich, eventuell fürs Himmelreich. Was ist hier Himmelreich? Dieser Begriff ist im Evangelium nicht immer eindeutig: bald Gabe, bald Aufgabe, bald Gemeinschaft, aber schillernd wie etwa das Wort „Christentum". Wir können einfach sagen, die Tätigkeit des γραμματεύς besteht nach dem ganzen Zusammenhang im Lehren; es handelt sich also um etwas, das gelehrt wird: „Himmelreichslehre". Wir dürfen glauben, die Worte vom Neuen und Alten sind nicht zufällig ins Gleichnis vom γρ. aufgenommen,

---

[1] Nach Tischendorf ed. 8. Τῇ β: ℵBCK 1. 33. 13. 124. 346. al[6] e kop arm aeth. Orig.; ἐν τῇ β: DM 42 it pler vg. Ir Hil; εἰς τὴν β: ρ E. F. G. L. Burkitt: instructed in the kingdom; Pusey-Gwilliam: edoctus ad regnum. Wenn der Syrer ἐν τῇ β gelesen hätte, dürfte man einen andern syrischen Text erwarten. Diese Bemerkung verdanke ich Herrn Prof. Vogels. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch T (München 1922) 676: „Jeder Schriftgelehrte, der zum Jünger gemacht worden ist", mit Berufung auf Dalman, gibt einige Beispiele mit בקי = erfahren, kundig.

es wären ja auch andere Vergleichspunkte möglich gewesen; der Hausvater charakterisiert sich doch nicht einfach dadurch, daß er Altes und Neues hervorholt. Der rechte, in der Himmelreichslehre geschulte Schriftgelehrte kommt nicht aus ohne „Neues und Altes“. Das werden wir bei Mt gut begreifen. Ihm ist ja das AT hochheilig, wahrer Unterbau für das NT. Denken wir daran: Christus will Gesetz und Propheten beileibe nicht abtun, ja jede Kleinigkeit daran wird Himmel und Erde überdauern (Mt 5, 17—19), und ein Lehrer, der da nicht konservativ wäre, wird der Kleinste genannt werden „im Himmelreich“ (NB. es heißt nicht: ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Alles, was die Schriftgelehrten sagen, das tut und haltet (πάντα ὅσα — ποιήσατε καὶ τηρεῖτε Mt 23, 3 4). Und was diese sagen, ist doch noch AT. Ganz besonders ist dem christlichen Schriftgelehrten das AT notwendig, um den Beweis zu führen, daß Jesus ist der Christus, und hat nicht Mt dieser Aufgabe sein ganzes Ev gewidmet? Das war gerade damals ein Fundamentalartikel und blieb es für die ersten christlichen Jahrhunderte [1]. Es lag ja in der Natur der Sache, daß der mit messianischen Ansprüchen Auftretende seine Sache vor dem AT führen mußte. Mt ist hier übrigens in voller Übereinstimmung mit Lk 24, 27 (Jo 5, 46): „angefangen von Moses und den Propheten legte er ihnen alle Schriftstellen aus, die sich auf ihn bezogen“. In der Tat bemüht sich Mt, den Weissagungs- u. Schriftbeweis zu führen, wo er kann, und er zeigt sich gerade da als geschulten Schriftgelehrten, der Altes und Neues beibringt. Der christliche Schriftlehrer ist verglichen mit einem οἰκοδεσπότης, Hausherrn [2]. Das ist im Evangelium sonst der Besitzer

[1] Vgl. Irenaeus, Adv. haer. zur Stelle IV 26, 1: quemadmodum igitur ostendimus, si quis legat scripturas . . . erit consummatus discipulus et similis patrifamilias, qui de thesauro quo profert nova et vetera. IV 9, 1: scribas autem et doctores regni coelorum suos dicebat discipulos . . . sic itaque quae de thesauro proferuntur nova et vetera sine contradictione duo testamenta dicit.

[2] Mk 14, 14: domino domus, an allen andern Stellen bei Matthaeus und Lukas dem römischen Texte entsprechend: paterfamilias.

eines Gutes, das er mit Dienstboten bewirtschaftet (Mt 13, 27; 20, 1 11), gelegentlich verpachtet (Mt 21, 33). In seiner Eigenschaft als Herr und Besitzer verfügt er über die Bestände seines „Schatzes" — θησαυρός. Die Schätze eines reichen Bauern werden auch in Palästina damals nicht in Kunstraritäten und Edelmetallen bestanden haben. Nach Dausch a. a. O. 218 zeigt der Hausvater seinen Freunden und Bekannten neu erworbene Schätze und altererbte Kostbarkeiten. Die „Schätze" waren wohl Ackergeräte, Kleider, Geschirre, und ums Zeigen handelt es sich überhaupt nicht, sondern (ἐκβάλλει) um Verabreichen zum Gebrauche. Θησαυρός muß ja nicht Wertgegenstände bezeichnen, sondern (von τίθημι) in erster Linie Ort zum Aufbewahren, dann allgemein: Vorrat (vgl. Mt 2, 11).

Der gute Vorrat des christlichen γραμματεύς wird bestehen in der intimen und erleuchteten Kenntnis des AT und in der tiefen Einsicht der ntl Grundlehren u. Heilstatsachen; da wird er dann in seiner öffentlichen Tätigkeit die geheimnisvollen Beziehungen zwischen beiden finden und ans rechte Licht stellen können. Und nicht allein der Lehrstoff gehört hierher, auch die Ausdeutungskunst. Die Sache will recht „ausgeteilt" sein, der Stoff muß beherrscht, ausgenützt werden, das ist gerade des Schriftgelehrten Sache, sein „Vorrat".

Christus vergleicht also nach Mt 13, 52 die künftigen Lehrer seines Reiches mit einem für seinen Betrieb wohleingerichteten bäuerlichen Hausvater. Wie dieser alte und neue Dinge braucht und aus seinem Vorrat ausgibt, so wird der christliche Schriftgelehrte wohlgeschult sein, das Alte und das Neue nach Bedarf ans Licht zu stellen; er wird das AT und das neue Christentum in ihren Beziehungen und ihrer Bedeutung darzustellen und zu verteidigen wissen. Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Novo patet.

III. Um diese Stelle auszuschöpfen, sind noch einige Folgerungen zu erwägen.

Soviel ist also klar: In der von Christus übermittelten Religion gibt es nach Mt „Schriftgelehrte", Berufstheologen,

die geschult und bewandert sind in ihrem Fache. Nicht von einzelnen Charismenträgern ist die Rede, vielmehr πᾶς — jeder, der eine gewisse Schulung durchgemacht hat, soll in der Lage sein, wie ein wohlversehener Hausvater auszuteilen. Auch Mt 5, 19 handelt es sich, wie Wellhausen richtig gesehen hat, nicht um jüdische, sondern um christliche Lehrer. „Das zweimal wiederholte ‚im Reich Gottes' führt mit Notwendigkeit auf die christliche Gemeinde und auf christliche Lehrer, die bei Mt stets mit den jüdischen Schriftgelehrten auf eine Stufe gestellt werden" (a. a. O. 19). Das läßt sich noch erhärten aus Mt 23, 34, wo es heißt: „Siehe, ich sende zu Euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte" (γραμματεῖς); auch das Verbot der jüdischen Ehrentitel weist darauf hin, daß die Jünger mit den Schriftgelehrten sachlich auf gleiche Linie gestellt werden (Mt 23, 7—10). Und schließlich die berühmte Stelle Mt 16, 19 zeigt Petrus in der autoritativen Stellung, wie sie den Schriftlehrern zukam. Binden und Lösen sind die Schulausdrücke für die Entscheidung eines Gesetzesgelehrten. „Da es sich um die Gemeinde Jesu handelt und keinerlei Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet angedeutet ist, so wird Lehr- und Disziplinargewalt betrachtet werden müssen als ihm übertragen" (Dalman a. a. O. 177). Man könnte noch an die Stelle vom Sitzen und Richten auf 12 Thronen denken (Mt 19, 28). Somit nicht allein Berufstheologen, auch religiöse Instanzen soll es im Christentum geben.

Die Himmelreichslehre und ihr richtiges Vorlegen ist für den christlichen γραμματεύς auch nach Seite der formellen Behandlung von großer Bedeutung. Die Masse der Lehrsprüche, Gleichnisse, Erzählungsstoffe bedurfte einer gewissen Ordnung, damit das Gedächtnis sie leichter tragen und behalten konnte. Da kam es den ersten christlichen Lehrern sehr zugute, daß sie meist aus dem Judentum stammten. Die jüdischen Schriftgelehrten waren bei ihrer unablässigen Beschäftigung mit der Schrift längst daraufgekommen, den riesigen Stoff ihres traditionellen Lehrguts nach mnemotechnischen Regeln zusammen-

zustellen. Halachoth, die sich auf gleiche Gebote oder Verbote bezogen, wurden zusammengefaßt, ungleichartige wurden unter Stichworten einer Gruppe eingeordnet; Halachoth mit gleichem Anfang konnten trotz innerer Verschiedenheit aneinandergereiht oder auch nach Zahlenverhältnissen gruppiert werden. Da kannten also die christlichen γραμματεῖς von der Synagoge her eine Methode, von der sie aus Erfahrung wußten, daß sie das Behalten und Fortpflanzen einer Lehre sicherte. Soiron (a. a. O. 60 70 80 149 157 165) hat die Arbeit der christlichen Schriftgelehrten speziell des Mt nach dieser Hinsicht untersucht und sagt z. B. über die Bergpredigt bei Mt: sie stellt sich als ein Ganzes dar, das durch zwei mnemotechnische Mittel zusammengehalten ist. Zum Teil sind es gleichartige systematische Gedanken, welche die Sprüche wie an einem Faden aufreihen; zum Teil, wo Gleichartigkeit fehlt, bilden Stichworte die Klammern, die die Teile einer Spruchgruppe kunstvoll verbinden. Das gleiche Resultat ergab die Betrachtung der Aussendungsrede, Parabelrede, Pharisäerrede. Wer für solche Dinge ein Auge hat, dem werden diese Beobachtungen nicht neu vorgekommen sein. Zum rechten Schriftgelehrten gehört noch mehr, gehört eine exegetische Kunst, mit der er das Neue aus dem Alten entdeckt, das Alte nach dem Neuen erklärt. Man studiere einmal den Schriftbeweis des Mt (etwa bloß in den vier ersten Kapp)! Wer sich vertraut gemacht hat mit dem, was Aicher[1] oder Strack über Schriftbehandlung der alten jüdischen Lehrer ausführen, der begreift leichter das Abweichen von Masora oder Septuaginta in den Schriftzitaten, begreift die Findigkeit im Entdecken von Beziehungen und Beweismomenten, die für unser Empfinden sicher nicht an der Oberfläche liegen, begreift: hier ist der γραμματεύς in seinem Element. Der haggadische Midrasch, die Art, an einem neuen Ereignis das Eintreffen

[1] G. Aicher, Das Alte Testament in der Mischna (Bibl. Studien XI 4, 1906) 67 ff 107 ff. H. Strack, Einleitung in den Talmud[4] (Leipzig 1908) 119 ff.

eines atl Ausspruchs zu konstatieren (vgl. „damit erfüllt würde“), das allegorische Gleichnis, voll von Erfüllungsreflexionen, werden gerade von den jüdischen Gesetzeslehrern eifrig gepflegt. Nun sind aber eben diese literarischen Formen fast ausschließlich bei Mt zu finden — er ist der christliche γραμματεύς in Folio. Auf eine besonders interessante Art rabbinischer Schriftbehandlung bei Mt hat seinerzeit Heer [1] hingewiesen, auf eine sog. Gematria im Stammbaum Jesu. Der Zahlenwert der Buchstaben führt zu wichtigen Entdeckungen. David hat den Wert 14. In der Zahlenmystik 3×14 ruht die logische Funktion der ganzen Genealogie, die Zahlenmystik soll ein Beweis sein, und ist es auch, für den Antiken, für den Rabbiner. Wir müssen uns schon dazu bequemen, den Alten ihre Anschauungen zu lassen. Danach ist also Jesus nicht ein beliebiger Davidssohn, seine Genealogie verläuft in 3 Davidischen Perioden, in 3 Vierzehnern, sein Geschlecht ist also 3×14 = Messiasgeschlecht. Das mußte auf die in solchen Dingen wohlerfahrenen Adressaten des Mt-Ev einen gewaltigen Eindruck machen, es ist ein rechnungsmäßig typologischer Beweis, ein Meisterstück des christlichen γραμματεύς. Es ist schließlich wohl kein Zufall, daß die vom christlichen Schriftgelehrten handelnden Stellen (Mt 5, 19; 13, 52; 16, 19; 23, 7—20; 24, 43—50(?) alle bei Mt und nur bei Mt zu lesen sind [2]. Von selbst kommt uns da die Erkenntnis, daß die Verfasser der Evv, speziell Mt, doch nicht so leichthin ungebildete, unliterarische, einfache Leute genannt werden können, wie das aus übelverstandener Apologetik

---

[1] J. M. Heer, Der Stammbaum Jesu nach Mt und Lk (Bibl. Studien XV, 1 2 [1910]).

[2] G. Aicher, Kamel und Nadelöhr (Neutestamentl. Abhandlungen, hrsg. von Meinertz I [Münster 1908] 5) 47: „Der scharf hervortretende apologetische und polemische Charakter des Buches macht es überwiegend wahrscheinlich, daß Matthäus sein Buch vor allem von noch nichtgläubigen Juden gelesen zu sehen wünschte und, wie ich glaube, nicht zuletzt von Schriftgelehrten. Im Gegensatz zu Jesus hat der Verfasser auf den ‚verwirrenden Schmuck‘ der jüdischen Schriftgelehrsamkeit nicht verzichtet.“

so manchmal geschieht. Wer von uns traut sich zu, ein solches Ev zu schreiben trotz allerlei Bildung? Das ist ein argumentum ad hominem; die Proben einer Schriftlehrerschulung, die wir eben betrachtet, sind ein Beweis für sich. Man wird also besser tun, die aliterarische Art der Evv nicht zu verallgemeinern; die Apologetik gewinnt nicht viel, die Wahrheit leidet sogar. Man darf Bildung nur nicht mit ganz modernen Maßstäben und Lehrplänen messen. Die aus dem Judentum stammenden christlichen Lehrer waren sicher religiös hochinteressierte Menschen, auch Berufstheologen [1] kamen herüber. Ihr religiöser Eifer hatte sie schon vor ihrer Bekehrung zum eingehenden Studium des AT geführt. Die materielle und formelle Behandlung der Heiligen Schriften in den Kreisen der jüdischen Frommen schloß eine gewisse biblische Bildung in sich, die von den Interessenten überall ohne besondere Schwierigkeiten zu erreichen war. Das war die Vorschule für den christlichen γραμματεύς.

---

[1] Vgl. Act 6, 7: πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει.

Die Johannesapokalypse und Rom.

Vortrag, gehalten auf der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen am 30. Sept. 1925 [1]

von Joseph Sickenberger.

Das Verständnis der Apokalypse ist durch die neuen Kommentarwerke von Bousset, Johannes Weiß, Theodor Zahn, Charles, Allo und Loisy wesentlich gefördert worden. Die phantastischen und willkürlichen Beziehungen auf Einzelereignisse der Welt- und Kirchengeschichte werden aus ernster und methodisch vorgehender Exegese wohl für immer verschwinden. Gleichwohl bleiben noch genug Fragen, die noch nicht genügend geklärt sind. Dazu gehört vor allem die Deutung der beiden Tiergestalten und der babylonischen Hure. Ihre Erklärung ist unabhängig von Gesamtauffassungen über die Komposition der Apokalypse. Auch wenn man die Einheit der Apokalypse bestreitet und sie als eine Zusammenarbeitung älterer Quellen ansieht — was ich nicht für erwiesen halte —, so bleibt unsere Frage in der Form bestehen: Was hat der letzte christliche Redaktor des Buches mit diesen Visionen seinen Lesern sagen wollen?

Unter den Weissagungen für die Endzeit findet sich in Kap. 13 die Erscheinung eines Tieres mit 7 Köpfen und 10 Hörnern. Erstere tragen gotteslästerliche Namen, letztere Diademe. Die Bestie taucht aus dem Meere auf und hat die Gestalt eines Panthers mit Bärenfüßen und einem Löwenmaul. Einer ihrer Köpfe hatte durch ein Schwert eine tödliche Wunde

[1] Diese Studie soll meine Untersuchungen zur Erklärung der Apk fortsetzen. In der Festschrift für Seb. Merkle (Düsseldorf 1922) versuchte ich die leider immer noch vertretene Deutung des Tausendjährigen Reiches auf die gegenwärtige Kirche als Unmöglichkeit zu erweisen.

erhalten, die aber vom Drachen, d. i. Satan, geheilt wird. Dann stattet Satan das Tier mit seiner eigenen Macht aus und gibt ihm Thron und Weltherrschaft[1]. Es lästert dann Gott und bekriegt und besiegt die Heiligen. Seiner Herrschaft unterwerfen sich alle Nationen mit Ausnahme der im Lebensbuch Verzeichneten und verehren es als höchstes Wesen. Diese gottfeindliche Herrschaft dauert $3^1/_2$ Jahre.

Dieses Tier hat noch einen ebenso mächtigen Bundesgenossen. Er erscheint ebenfalls als Tier, kommt aber aus dem Lande hervor und trägt nur 2 Lammshörner. Johannes nennt es später den Pseudopropheten. Dieser verführt die Menschen durch große Wunder, indem er z. B. Feuer vom Himmel herabruft. Dadurch bringt er sie dazu, dem ersten Tiere sogar ein Götzenbild zu errichten. Diese Statue erhält vom zweiten Tiere Leben, sodaß sie reden kann. Nun wird von allen Menschen Anbetung dieses Götzenbildes verlangt, und wer sich weigert, wird getötet[2]. Der Name oder die Zahl des ersten Tieres muß auf die rechte Hand oder die Stirn des Menschen geschrieben werden; sonst sind diese vom Handel ausgeschlossen. Die Zahl des Tieres ist 666.

Im Kap. 17 erscheint dasselbe Tier nochmal als Träger einer reichgeschmückten, an vielen Wassern sitzenden Hure, die mit ihrer Unzucht und ihrer Schlechtigkeit die Könige der Erde und ihre Bewohner verführt hat. Sie trägt den geheimnisvollen Namen Babylon auf der Stirn geschrieben.

Um die Deutung der Bilder zu ermöglichen, macht Johannes auf Grund der Mitteilungen eines Engels Angaben über 5 Punkte.

1. Das Tier selbst wird zwar nicht direkt genannt, aber nach den 3 Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, näher bestimmt: es war in der Vergangenheit; in der Gegen-

---

[1] was er nach Mt 4, 8 < bei den Versuchungen in der Wüste Jesus angeboten hatte.

[2] Schon 11, 7 führte das aus dem Abgrund aufsteigende Tier mit den beiden Zeugen Gottes Krieg und tötete sie.

wart, d. h. in der Zeit des Johannes ist es nicht, befindet sich also nicht auf Erden; aber in der Zukunft wird es aus dem Abgrunde heraufsteigen und dann ins Verderben kommen. Bei diesem zukünftigen Wiederkommen wird es den geschilderten großen Erfolg bei den Menschen haben, die nicht im Lebensbuche stehen.

2. Die 7 Köpfe des Tieres werden zuerst durch ein neues Bild erklärt, nämlich als die 7 Berge, auf denen das Weib sitzt. Dann erst wird gesagt, es seien 7 Könige. Von diesen 7 Königen sind 5 gefallen, ein 6. ist, regiert also gerade, ein 7. wird noch kommen, darf aber nicht lang bleiben. Und zuletzt kommt ein 8. König. Dieser ist aber das Tier selbst, das aus den 7 ist (ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν) und ins Verderben geht.

3. Die 10 Hörner sind ebenfalls 10 Könige. Aber im Unterschiede von den Kopfkönigen — wenn ich so kurz sagen darf — sind die Hornkönige noch nicht zur Regierung gelangt. Auch werden sie eigentlich nicht selbständige Herrscher sein, sondern einträchtig zusammen mit dem Tier, also dem 8. Kopfkönige, dem sie ihre Gewalt übertragen, regieren. Als Vasallen, reges socii des Tieres, werden sie sich an zwei Unternehmungen desselben beteiligen. Sie werden zusammen mit ihm Krieg gegen das Lamm führen, wobei sie aber diesem und seinen Auserwählten unterliegen werden. Auch werden sie mit dem Tiere zusammen die Hure völlig vernichten und dadurch Gottes Absicht zur Ausführung bringen.

4. Die vielen Wasser, an denen die Hure sitzt, sind Metapher für die Völker und die Nationen der Erde.

5. Endlich wird die Gleichung für das Weib selbst angegeben. Es ist die große Stadt, welche die Herrschaft über die Könige der Erde hat, also die Welthauptstadt. —

Auf Grund dieser von Johannes selbst gebotenen Deutungen glaubt man nun Beziehungen auf das Römerreich und die Stadt Rom sowie auf die römischen Kaiser mit Sicherheit erkennen zu können.

Das Tier steigt aus dem Meer empor, das von der Insel Patmos aus westlich liegt. Das weise auf Rom hin. Daß es das Symbol (σημεῖον) für ein Reich ist, ergibt sich aus seinem Aussehen, das einem Panther, einem Bären und einem Löwen gleicht. Diese 3 Tiere sind beim Propheten Daniel (Kap. 17) die Symbole von 3 heidnischen Weltreichen. Das 4. Tier bei Dn, das besonders schrecklich ist und auch ein Reich bedeutet, hat 10 Hörner, die 10 Könige darstellen. Auch dieses Bild ist von Johannes übernommen. Somit ist kein Zweifel, daß das Tier aus dem Meer auch in der Apokalypse auf ein großes, gottfeindliches Reich hinweist, und das kann, so folgert man weiter, für Johannes nur das Römerreich sein. Das Tier ist also Symbol des Imperium Romanum.

In der näheren Schilderung verschiebt sich dann allerdings diese Gleichung etwas. Das Tier erscheint nämlich auch als der Herrscher des gottfeindlichen Reiches. Als solcher läßt es sich göttliche Ehre erweisen und verlangt Anbetung seiner Statue. Auf einen römischen Kaiser wird auch die tödliche Verwundung bezogen. Er sei entweder schwer krank gewesen oder schon gestorben und dann von Satan geheilt, bzw. wiedererweckt worden. Die nun folgende furchtbare Christenverfolgung sei das Werk dieses heidnischen und gottfeindlichen Kaisers.

Nähere Aufschlüsse über seine Persönlichkeit sollen dann die Angaben über die 7 Köpfe des Tieres enthalten. Die 5 gefallenen Könige seien 5 vor Abfassung der Apokalypse verstorbene römische Kaiser. In der Einzelbestimmung gehen die Erklärer allerdings weit auseinander. Die nächstliegende Beziehung auf Augustus, Tiberius, Kaligula, Klaudius und Nero würde (unter Weglassung der 3 Interregnumskaiser) ergeben, daß die Apokalypse schon unter Vespasian (69—79) verfaßt worden ist. Diesem 6. Kaiser folgte tatsächlich ein nur kurz regierender, nämlich Titus (79—81). Der 8. König, das inkarnierte Tier, wäre dann der Christenverfolger Domitian (81—96). Da aber die Abfassung der Apokalypse

ziemlich allgemein in das Ende des 1. Jahrhunderts verlegt wird, wird angenommen, Johannes habe eine ältere Quelle aus Vespasians Zeit abgeschrieben, ohne sie seiner Zeit anzupassen, oder er habe einige Kaiser ausgelassen. So läßt neuerdings Allo die Rechnung erst mit Nero beginnen und zählt nur 2 Interregnumskaiser mit, sodaß Domitian als 6. herauskommt. Vielfach wird noch die Sage vom Nero redivivus beigezogen. Nach Tacitus und Sueton war die Meinung verbreitet gewesen, Nero sei nicht tot, sondern zu den Parthern geflohen und werde wiederkommen. Deshalb traten im Osten auch Pseudonerone auf. Auch sibyllinische Orakel sprechen von einer Wiederkehr des Verwüsters Nero. In der Apokalypse werde durch die Angabe, das Tier sei gegenwärtig nicht, auf den abwesenden, aber wiederkehrenden Nero hingewiesen. Darum heiße es auch, er sei aus den 7, d. h. er gehöre zur Zahl der Kaiser, die früher schon regiert haben. Bei Nero sei es auch verständlich, daß er seine eigene Hauptstadt zerstören konnte. Er habe ja auch während seiner ersten Regierung Rom in Brand gesteckt. Das werde er als Redivivus mit Hilfe der parthischen Könige wiederholen. Endlich sei Neros Name in der Zahl 666 angedeutet, da der Zahlenwert der hebräischen Buchstaben נרון קסר 666 ergebe. Auch wiesen die 7 Berge, auf denen die Hure sitzt, auf das Septimontium, wie schon Varro Rom nennt, hin. —

Diese Deutungen auf das römische Reich und seine Kaiser und Hauptstadt unterliegen aber doch ernsten Bedenken. Daß Rom als Bestie und Hure erscheint, kann nur der Ausdruck vollendeter Feindschaft und Ablehnung gegenüber diesem Imperium sein. Das stimmt aber schlecht zu andern Äußerungen aus dem Urchristentum. Wir wissen, daß es Paulus mit der Parole Jesu: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", sehr ernst genommen hat. Er sah in der staatlichen Obrigkeit, obwohl sie in den Händen von Heiden lag, eine von Gott stammende Einrichtung, der zu gehorchen Gewissenspflicht ist; sie strafe ja nur den Bösen (Röm 13, 1 ff). So urteilt

Paulus noch im Jahre 58, als die Regierung Neros schon begonnen, und obwohl er Regierungen wie die des Kaligula erlebt hatte, die keineswegs gut genannt werden konnten. Auch der noch spätere 1. Petrusbrief äußert sich (2, 14 ff) in gleichem Sinne wie Paulus[1]. Es müßte also dann ein großer Umschwung in der Stimmung gegen Rom eingetreten sein. Man könnte ihn durch die neronische und domitianische Christenverfolgung begründen. Aber auf Nero folgten doch wieder gute Regenten, die das Christentum duldeten. Die Verfolgung Domitians, von der auch wie von der neronischen nicht einmal sicher ist, daß sie über Rom hinausgegriffen hat, könnte zur Zeit der Apokalypse erst in den Anfängen gestekt haben und hörte schon nach einem Jahre wieder auf. Es gibt also keine ausreichende Erklärung eines solchen Abscheus vor Rom.

Daß dann Johannes so kühn wäre und schon für die übernächste Kaiserregierung den Untergang des Römerreiches prophezeite, muß auch wundernehmen. Jedenfalls konnten die alten Christen, die erlebten, daß auf den 8. Kaiser noch ein 9. u. 10. gefolgt ist, die Weissagungen des Johannes nicht auf römische Kaiser gedeutet haben. Sonst hätten sie ja Johannes als Lügenpropheten betrachten und seine Apokalypse zurückweisen müssen.

Der von Allo vorgeschlagene Ausweg, die Zahl 8 nicht buchstäblich zu nehmen, sondern als die Eröffnung einer neuen Reihe wie die Oktave in der Musik aufzufassen, sodaß also auch noch ein 9., 10. usw. König folgen könnte, entwertet die bestimmten Zahlenangaben unserer Weissagungen vollständig. Wenn man die Zahl der gefallenen Könige wirklich als 5 nimmt, darf die Zahl 8 nicht anders erklärt werden; sonst verläßt man den Boden methodischer und konsequenter Erklärung.

---

[1] Er ist allerdings ἐν Βαβυλῶνι (5, 13) geschrieben, was aber wohl Rom nur als heidnische und lasterhafte Hauptstadt, nicht direkt als Christenfeindin charakterisieren sollte.

Der Deutung auf römische Kaiser stellt sich sodann die in 17, 9—11 dreimal erwähnte, also sehr bedeutsame Tatsache entgegen, daß das Tier zwar eine Größe der Vergangenheit und Zukunft ist, aber in der Gegenwart, d. h. in der Zeit des Johannes, nicht auf Erden ist. Es müßte also die Vorstellung möglich sein, daß zwar das Tier nicht existiert, wohl aber seine Köpfe. Bei aller Berufung auf die unausgeglichene und widerspruchsvolle Bildersprache der Apokalypse wird man einen solchen kontradiktorischen Gegensatz nicht gern in Kauf nehmen, zumal die disparaten Angaben unmittelbar beieinanderstehen.

Wenn es weiterhin heißt, daß 5 Könige bereits „gefallen" sind, so ist damit auch mehr gesagt, als daß sie gestorben sind. Es muß sich, wie die wiederholte Formel: ἔπεσεν, ἔπεσεν Βαβυλών (14, 8 = 18, 2) beweist, um einen Sturz, ein gewaltsames Ende handeln. Augustus und Tiberius starben als hochbetagte Männer. Eine fortlaufende Reihe von Kaisern, die keines natürlichen Todes starben, gewinnt man nur, wenn man zu Kaligula, Klaudius und Nero die 3 Interregnumskaiser Galba, Otho und Vitellius dazu nimmt. Dann sind es aber 6 und nicht 5.

Am meisten nimmt für die Deutung auf Rom der Hinweis auf die 7 Berge, auf denen die Hure sitzt, ein. Sie sitzt aber auch an vielen Wassern, was nicht auf Rom paßt, sondern ein dem alten Babylon entnommener Zug ist; bei Jer 51, 13 wird Babylon als die Stadt, „die an großen Wassern wohnt" angeredet. Wenn also Johannes die Wasser ausdrücklich nur als Metapher für die Völker bezeichnet hat, so kann er auch die Berge nur allegorisch aufgefaßt haben. Tatsächlich fügt er ja auch der Gleichung: 7 Köpfe = 7 Berge sofort die zweite bei: es sind 7 Könige. Daß er überhaupt die letzte Gleichung nicht sofort vollzogen, sondern das Bild der Köpfe zuerst durch das zweite Bild der Berge erklärt hat (was übrigens Charles und Loisy als spätere Glosse betrachten), mag damit zusammenhängen, daß Babylon in dem eben zitierten Jer-Kapitel auch als „Berg des Verderbens, der die ganze

Erde verdirbt" bezeichnet wurde. Beim Babylon der Endzeit ist diese verderbliche Wirkung versiebenfacht; 7 böse Könige sind das Werkzeug des Tieres und schaffen Anhäufungen, Berge von Schlechtigkeit. In der üppigen und lasterhaften Welthauptstadt konzentriert sich das Böse.

Es ist darum auch nicht verständlich, wie ein böser Herrscher selbst diese seine Hauptstadt vernichten kann. Der Hinweis auf den durch Nero angestifteten Brand Roms paßt durchaus nicht. Denn Nero wollte nicht Rom zerstören, sondern nur einige Stadtteile, um sie dann schöner aufzubauen und Platz für seine Domus aurea zu gewinnen. —

Das Tier, das als 8. König mit Hilfe der Reges socii die Hauptstadt auffrißt und vernichtet, ist ja überhaupt kein rein menschlicher König, sondern erscheint nur als solcher, ist gewissermaßen in ihm inkarniert. Man darf das Tier und seine Köpfe („la bête" und „la tête") nicht, wie es viele Erklärer tun, einfach zusammenwerfen. Das Tier ist von Johannes nicht als Bild eines menschlichen Herrschers des bösen Reiches aufgefaßt worden, sondern als σημεῖον eines D ä m o n s. Alle schrecklichen Tiergestalten in der Apokalypse sind Bilder für Dämonen. Die Heuschreckengestalten bei der 5. Posaunenplage (9, 3 ff) kommen aus der ἄβυσσος und sind Untertanen des „Engels des Abgrunds", des Abbadon, also Dämonen. Ebenso sind die großen Reiterheere bei der 6. Posaunenplage (9, 16 ff) ungeheure Dämonenscharen. Die 3 Frösche, die aus dem Maule des Tieres und seines Gefährten, des Pseudopropheten, bei der 6. Schalenplage hervorgehen (16, 13), werden ausdrücklich als böse Geister und Dämonengeister vorgestellt. Also können doch ihre Hervorbringer nicht bloße Personifikationen darstellen oder nur Menschen bedeuten, sondern müssen auch Dämonen sein. Wie Satan selbst in der Gestalt eines Drachen erscheint, so zwei seiner „Engel" in der Gestalt der beiden Tiere. Er ist ja vorher mit seinen Engeln aus dem Himmel gestürzt worden (12, 9). Diese müssen ihm nun auch weiterhin im Kampfe gegen die Nachkommen des himm-

lischen Weibes (12, 17) helfen, genau wie sich Gott in der Apokalypse der Hilfe zahlreicher Engel bedient. Nur wenn man das Tier als Dämon anerkennt, kann man auch begreifen, daß es sich als 8. König inkarnieren kann, was bei der Gleichung Tier = Reich sinnlos wäre, und daß es als solcher die babylonische Hure auffrißt. Es steht ja im Dienste dessen, der „wie ein brüllender Löwe umhergeht, suchend, wen er verschlingen könne“ (1 Petr 5, 8). Satanische Art ist es, zuerst die Bösen zu fördern und dann zu verderben. Auch das Endschicksal der beiden Tiere zeigt deutlich, daß sie Dämonen sind. Während die in der Logosschlacht gegen Gott kämpfenden Menschen alle sterben müssen, werden diese Tiere „lebendig in den Feuersee geworfen“ (19, 20) und erleiden das gleiche Schicksal wie Satan selbst (20, 10).

Es ist also gewissermaßen eine höllische Trinität, die gegen Gott und den Logos kämpft: erstens Satan als oberster Machthaber und Führer, zweitens ein Dämon, der als Welteroberer auftritt und sich göttliche Ehre erweisen läßt, also zweifellos der sog. Antichrist, und drittens ein zweiter Dämon, der als falscher Prophet und Wundertäter die Menschheit verführt. Das redende Götzenbild braucht durchaus nicht eine Kaiserstatue zu sein, der göttliche Ehre erwiesen werden müßte, sondern stellt in irgend welcher Form den Antichristen selbst dar. Der Zusammenhang zwischen Dämonenkult und Götzendienst ist ja auch vom Apostel Paulus behauptet worden (1 Kor 10, 20; vgl. Dt 32, 17; Ps 95, 5 LXX).

Wenn Johannes weiterhin mitteilt, daß dieser Tierdämon in der Vergangenheit „war“, d. h. auf Erden sein Unwesen trieb, so kann er nur die beim Propheten Daniel geschilderten gottfeindlichen Reiche, bzw. deren Herrscher gemeint haben, da das Tier die danielischen Symbole an sich trägt. Johannes dachte sich also den Tierdämon als Schöpfer und Erhalter dieser vorchristlichen Reiche. In der christlichen Gegenwart, d. h. in der Zeit des Johannes, ist der Dämon in die ἄβυσσος gebannt, kann also kein gottfeindliches Reich auf Erden gründen.

Seine Ohnmacht bekundet sich auch bei seinem Wiederauftauchen aus dem Abgrund. Er ist tödlich verwundet und könnte nicht wirken, wenn ihm nicht Satan seine Lebenskraft wiedergeben würde. Die Kopfwunde, die dem Tiere durch ein Schwert beigebracht worden ist, rührt offenbar von einem Kampfe her. Man muß also wohl an den in der Apokalypse kurz vorher in Kapitel 12 geschilderten Kampf Michaels und seiner Engel mit Satan und seinen Engeln denken. Durch die Geburt und die Entrückung des Messias (12, 5), also durch das Werk Jesu und die Gründung seines Reiches, ist die satanische Macht gebrochen und zurückgedrängt worden. Das äußert sich zunächst in dem Fehlen eines den danielischen Reichen ähnlichen, das Gottesvolk verfolgenden Staates. Am Ende der Zeiten wird sich das freilich ändern. Da wird Satan nochmals seine dämonische Heeresmacht aufbieten können und vor allem den Dämon der gottfeindlichen Reiche mit neuer Gewalt ausstatten und auf die Welt loslassen. Diese traurige Verfolgung, auf die sich die Leser der Apokalypse vorbereiten sollen, wird die von Dn 7, 25 angedeuteten $3^1/_2$ Jahre, d. h. die Vollzeit des Unglücks, dauern. Die geheimnisvolle Zahl 666 wird das wahre Wesen des Tierdämons erkennen lassen. Es ist doch wohl nicht zufällig, daß in dieser Zahl dreimal eine 6 erscheint [1], und dann liegt nahe, diese Ziffer ebenso wie die $3^1/_2$ als symbolische Zahl aufzufassen und in ihr den Hinweis auf verdreifachte, potenzierte Schlechtigkeit zu sehen.

Auch daß 7 Kopfkönige als Herrscher des gottfeindlichen Reiches erscheinen, hängt wohl mit der Siebenzahl aller in der Apokalypse geschilderten Plagenreihen zusammen. Wenn Johannes aber noch mitteilt, daß vor dem Könige, der gerade, d. h. in der zukünftigen Zeit, welche durch die Vision der auf dem Tiere reitenden Hure symbolisch angedeutet ist, regiert, bereits

---

[1] wie es Zufall ist, daß der Zahlenwert von Ἰησοῦς 888 ist. Daß bei der Sechszahl die heilige Zahl 7 um 1 vermindert ist, begründet wohl, daß sie Symbol des Bösen ist.

5 Könige gefallen sein werden und noch einer kommen wird, so scheint er doch bestimmte Einzelereignisse im Auge gehabt zu haben. Diese müssen wohl in Zusammenhang gebracht werden mit dem so ausdrücklich betonten früheren Dagewesensein des Tieres, und dann kann nur an die 4 Herrscher der danielischen Reiche gedacht werden. Dn 7, 17 heißt es ja: „diese gewaltigen Tiere, deren es 4 sind, bedeuten, daß 4 Könige sich von der Erde erheben werden". Die LXX und Theodotion bieten zwar die Lesart „Königreiche" (statt „Könige"); aber selbst dann wäre bei Dn auch an böse Herrscher wie Nebukadnezar u. a. zu denken. Da nach diesen 4 Reichen bei Dn die Herrschaft der „Heiligen" kommt, worunter Johannes sich sicher das Reich Christi auf Erden gedacht hat, ist anzunehmen, daß er das Auftreten des 5. bösen Königs erst als zukünftig erwartete, sodaß ihm die Hure bereits in einem weiteren und fortgeschrittenen Stadium ihrer Macht, unter einem 6. König erscheint[1]. Trotzdem ist aber das Ende nahe, da der 7. König nur kurze Zeit regieren darf. Bei diesem Zusammenhang der Hure mit den danielischen Reichen ist auch ihr symbolischer Name Babylon gut begründet. Die Hauptfeindin Israels, das alte Babylon, lebt in den Hauptstädten der folgenden gottfeindlichen Reiche weiter und kommt am Ende der Zeiten zu besonderer Blüte. Wenn aber dann die Macht menschlicher Herrscher im Kampfe gegen das Gottesreich nicht mehr ausreichen wird, und auch der 7. König ein rasches Ende gefunden haben wird, übernimmt der Tierdämon als Antichrist selbst die Herrscherstellung. Dabei „ist er aus den 7", d. h. wohl, er nimmt das gottfeindliche Treiben der früheren Könige in sich auf und setzt es fort, um den endlichen Sieg zu erringen. In 10 andern Königen werden ihm treue Bundesgenossen erstehen. Ihre Erwähnung ist sicher durch die als Könige gedeuteten 10 Hörner des 4. Tieres bei Dn veranlaßt.

---

[1] Zu dem gleichen Ergebnis würde es führen, wenn man sich auch die ersten 4 Könige als zukünftig denkt.

Die Rolle, die dort das 8. Horn spielt, vor dem 3 von den 10 ausfallen, ist bei Johannes schon dem 8. Kopfkönig, dem Tiere selbst, zugeteilt. Darum sind bei ihm die 10 Hornkönige Herrscher anderer Art, nämlich bloße Reges socii.

Alles vereinte Ankämpfen gegen das Reich Christi wird aber vergeblich sein. Babylon wird fallen und die Entscheidungsschlacht, bei der der Logos selbst als Führer der himmlischen Heerscharen erscheinen wird, wird den Menschen den Tod und den Tierdämonen den Sturz in die Hölle bringen. —

Auch bei diesen Prophezeiungen für die Endzeit hat Johannes wie überall in seiner Apokalypse nur im einzelnen ausgeführt und symbolisch dargestellt, was in der eschatologischen Rede Jesu, der sog. Kleinen Apokalypse (Mk 13), in allgemeinen Grundzügen angedeutet ist. Die dortigen Weissagungen von der „Verführung vieler“ (13, 6), von furchtbaren Verfolgungen der Jünger Jesu, wobei diese auch vor ἡγεμόνες und βασιλεῖς gestellt werden (13, 9), von einem allgemeinen Christenhaß (13, 13) und von dem Auftreten von Pseudochristen und Pseudopropheten und ihrer Wunderwirksamkeit (13, 22), lieferten die Grundlagen für die johanneischen Visionen von den beiden Tieren.

Noch deutlicher sind die Parallelen mit den apokalyptischen Mitteilungen des Apostels Paulus im 2. Thess-Brief (2, 3 ff). Auch dort wird für das Ende eine große Apostasie und das Auftreten des „Menschen der Gesetzeslosigkeit, des Sohnes des Verderbens“ prophezeit. Dieser werde sich gegen alles, was Gott und verehrungswürdig heißt, erheben, ja sich selbst in den Tempel Gottes setzen und als Gott ausgeben; seine Anwesenheit auf Erden vollziehe sich entsprechend der Wirksamkeit Satans mit großer Macht und lügnerischen Zeichen und Wundern und ungerechtem Betrug derer, die verloren gehen. Fast jedes Wort dieser Schilderung des Antichristen findet bei Johannes nähere Ausführung. Wie Paulus eine das Auftreten des Antichrists hinhaltende Macht (ὁ κατέχων und

τὸ κατέχον) kennt, so betont auch Johannes, daß das Tier zu seiner Zeit noch nicht da ist.

Eine Anspielung auf Rom und seine Kaiser ist in diesen älteren apokalyptischen Vorstellungen, die Johannes sicher gekannt und verwertet hat, nirgends zu finden. Aber auch Johannes hat sie nicht später eingetragen. Gewiß hat er auch an den Untergang des Römerreiches geglaubt, weil alle menschlichen Schöpfungen ein Ende haben werden. Selbstverständlich hat er auch die Farben zur Ausmalung des bösen Reiches der Zukunft seiner eigenen Zeit entnommen. Daß die Bundesgenossen des Tieres von Osten über den Euphrat kommen, kann durch die Erinnerung an die Rolle, die die Parther Rom gegenüber spielten, veranlaßt sein. Die Christenverfolgung Neros und wohl auch die des Domitian, sowie das Verlangen von Götzenopfern lieferten schon kleine Modelle für die furchtbaren allgemeinen Verfolgungen der Endzeit. Aber derartige mögliche Seitenblicke auf zeitgeschichtliche Ereignisse beweisen noch nicht, daß Johannes im römischen Reich und seinen Kaisern sowie seiner Hauptstadt das Wirken des künftigen Antichristen gesehen und Roms Untergang prophezeit hat. —

Ich weiß, daß ich mit diesen Ausführungen gegen den Strom der modernen zeitgeschichtlichen Erklärungen schwimme, die hier auch von katholischen Exegeten vertreten werden. Aber ich traue den beigebrachten Argumenten so viel Beweiskraft zu, daß sie ernste Würdigung verdienen [1].

---

[1] Ich freue mich auch, wenigstens im negativen Teil meiner These mit dem inzwischen erschienenen Apk-Kommentar von E. Lohmeyer (Tübingen 1926) zusammenzutreffen.

Bibliographische Notizen.

(Format 8° ist bei Büchern weggelassen.)

C. Das Neue Testament[1].

a) Allgemeines und zu mehreren Themata Gehöriges.

1. *Bibliographie.*

Strathmann, H., *Die Theologie der Gegenwart. Neues Testament* (Liter. Beilage zur NkZ 17, Heft 6, S. 233—286; 18, Heft 11, S. 169—198): Bespricht ungefähr 90 Publikationen, darunter auch an 10 katholische. Man glaubt aber einen rationalistisch eingestellten Exegeten zu hören, wenn man St.s Urteil (259) über die Evv-Kommentare im Bonner NT liest: „Auf Schritt und Tritt merkt man, wie die dogmatischen Festlegungen der Kirche und neuerdings die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission die wissenschaftliche Bewegungsfreiheit hemmen und wie man mit allerlei Windungen, mit Deutungen und Einschränkungen dieser Enscheidungen sich einen Rest von Freiheit zu bewahren trachtet." St. verweist besonders auf S. 36 f. Diese Ausführungen stammen aber nicht von Dausch oder Tillmann, wie jeder Leser annehmen muß, sondern von mir. Kennt man in Erlangen keine dogmatische Gebundenheit? St. meint dann noch: „Der päpstlichen Bibelkommission nicht zu mißfallen, muß in der Tat für einen katholischen Gelehrten, der mit den Problemen der modernen Bibelwissenschaft einigermaßen vertraut ist, ganz außerordentlich schwer sein" (260).

Windisch, H., *Literature on the New Testament in Germany, Holland and the Scandinavian Countries 1921—1924,* with the aid of A. Fridrichsen (HthR 19, 1—114): Bespricht kurz den Inhalt der wichtigen und auch einiger unwichtigen einschlägigen Publikationen in objektiv referierender Weise. Auch an 20 katholische Veröffentlichungen fanden Aufnahme.

Windisch, H., *Literature on the New Testament in Germany, Austria, Switzerland, Holland and the Scandinavian Countries, 1914—1920* (HthR 15, 115—216): Als Ergänzung des BZ 16, 217 angezeigten Berichts über die englisch-amerikanische Literatur während des Krieges und der ersten Nachkriegsjahre will hier W. englisch-amerikanische Kreise mit der deutschen und anderer Literatur in diesem unglücklichen Zeitraum bekannt machen. Daß die Leben-Jesu-Literatur als Unterabteilung der Synoptic Gospels erscheint, ist eine unmögliche Anlage.

---

[1] Da dieser Literaturbericht auch auf frühere Jahre zurückgreift und ich durch andere Arbeiten und Abhaltungen an seiner rechtzeitigen Ausarbeitung verhindert war, erscheint er und damit auch dieses Doppelheft leider sehr verspätet. Für die Zukunft wird die frühere Erscheinungsweise angestrebt. Nur lasse ich jene Publikationen weg, die mir bloß dem Titel nach aus andern Bibliographien wie der Biblica, der Theologischen Literaturzeitung und andern Organen bekannt wurden. Für seine Mitarbeit danke ich Herrn Dr Joseph Freundorfer, dessen Beiträge mit F. bezeichnet wurden.

Windisch, H., *Nieuwe banen in de nieuwtestamentische wetenschap* (NthT 13, 368—390): Bespricht neuere Forschungen über die Syn, das Jo-Ev und Paulus.

2. *Einleitung und Werke über mehrere Themata.*

Holzmeister, U., S. J., *Einleitung in das Neue Testament* (ZkTh 47, 437—447): Übersicht über die neueren kath. und prot. Lehrbücher mit deren Würdigung. F.

Meyenberg, A., *Einleitung in das Neue Testament als Grundlage für Vorlesungen* (416. Luzern 1924, Räber & Co.): Die 1. Aufl. war 1918 teilweise autographiert besonders für die Schüler M.s herausgegeben worden. Die Neuauflage erscheint ganz im Druck, will aber auch nur „als Grundlage für die Vorlesungen aufgefaßt werden, vielleicht aber da und dort neue methodische Wege gehen". M. zieht den Kreis sehr weit, indem er auch Abschnitte über die Inspiration und den Sinn der Heiligen Schrift als „Große Schlußfragen" behandelt. Auch in Einzelangaben ist nicht so sehr die Absicht, die Enstehungsgeschichte darzustellen, als die Characteristica der ntl Schriften Zuhörern und Lesern recht lebendig und schlagwortmäßig einzuprägen. Die Ergebnisse sind durchaus konservativ.

Vogels H. J., *Grundriß der Einleitung in das Neue Testament* (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. und philos. Studium: 258. Münster i. W. 1925, Aschendorff. *M* 4,20): Erklärt unumwunden: „Von diesen [Kaulens] apologetischen Tendenzen gilt es, die Einleitung wieder zu befreien und Ernst zu machen mit der Anerkennung der Tatsache, daß es sich hier um eine historische Disziplin handelt, die geschichtliche Fragen mit geschichtlicher Methode zu meistern sucht" (8). Der orthodoxe Protestantismus kämpfe, so viel Achtung man auch der Gelehrsamkeit seines namhaftesten Vertreters Th. Zahn entgegenbringen mag, auf verlorenem Posten [und der liberale Protestantismus?]. „Kein einziger der ntl Schriftsteller hat daran gedacht, für die ganze Kirche zu schreiben" (10 f). Paulus „hat nicht erwartet, daß man seine Briefe sammeln werde oder daß man sie gar als Heilige Schrift bewerten könne" (11). „Die Frage, ob Marcion der erste Schöpfer eines ntl Kanons ist oder nicht, . . . ist für uns nicht zu beantworten" (15). Über die Herkunft des Mk-Schlusses sei das letzte Wort noch nicht gesprochen. Die Wellhausensche Konjektur in Lk 4, 26, wo es statt χήραν (ארמלא): Aramäerin = Heidin (ארמיא) heißen soll, wird als „glänzend" bezeichnet und als Beweis für eine aramäische Quelle ausgewertet (74). Der Lk-Bericht über den Hauptmann von Kapharnaum sei „deutlich aus zwei verschiedenen Quellen zusammengearbeitet" (75). Zum Beweise der Unabhängigkeit des Lk von Mt, einer nach V. „sicheren" Tatsache (87), wird erwähnt, daß Lk eine ganz andere Version vom Ende des Verräters kennt als Mt. Auch erinnert V. „an die Verschiedenheiten in den Auferstehungsberichten, die sich aller harmonistischen Kunst bisher beharrlich entzogen haben" (82). Bezüglich der Zweiquellentheorie sagt V.: „In der Tat empfiehlt sich diese Theorie durch ihre Einfachheit und namentlich dadurch, daß sie den Tatsachen am wenigsten Gewalt antut, und in ihrer Richtung wird die Lösung gesucht werden müssen" (86). In der Kritik des Jo-Ev erklärt V.: „Es fehlt den johanneischen Reden die frische Unmittelbarkeit, die starke Lebendigkeit, die palästinensische Bodenfarbe" (91). Bezüglich des Paulusbildes meint er: „Ein ungleich gewaltigerer Paulus tritt vor uns hin, sobald wir ihn im Spiegel seiner Briefe (nicht in dem der Apg) schauen" (128). 2 Kor berührt nach V. den Blutschänderfall nicht mehr. Auch tritt er für Zwischenreise und Zwischenbrief ein. Gal sei an die Bewohner der Landschaft Galatien gerichtet, die Adresse des Eph durch irgend ein Unglück verloren gegangen; die κύνες Phil 3, 2 seien „gewiß nicht in Philippi zu suchen". Beim Hebr wird die Unmöglich-

keit paulinischer Autorschaft und bei 2 Petr die Bedenken gegen seine Echtheit stark betont. In andern Fragen, z. B. bezüglich der Existenz eines Presbyter Johannes, ist das Urteil V.s sehr zurückhaltend. Man gewinnt aus dem Buch den Eindruck, daß V. die Tragkraft aller Argumente sehr gewissenhaft prüft und abwägt. Wenn trotzdem die Ergebnisse im allgemeinen sehr konservativ sind, so ist das eine ungewollte, aber um so wirksamere Apologetik.

Sickenberger, J., *Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament.* 3. u. 4., verb. Aufl. (Herders Theol. Grundrisse: 12⁰. XIV u. 148. Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 2.30): Abgesehen von der Eintragung neuerer Literatur wurde auch sachlich an vielen Stellen gebessert und erweitert (z. B. in den Erörterungen über das Syn Problem, die Apk usw.). Corrigenda: S. 54 u. ö. die Schrift des Papias heißt λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. S. 76 u. 133 ist der Hinweis auf Mk 13, 3 zu streichen, da dort vier Apostel genannt werden; S. 104 letzte Zeile gehört der Relativsatz: „die zur Zeit des ersten Korintherbriefes . . . in Ephesus weilten", hinter „Aquila und Priscilla (16, 3)"; S. 111: Die Möglichkeit, daß der Laodicenerbrief Eph ist, sollte nicht abgelehnt sein (vgl. 113 unten); S. 136 vorletzte Zeile lies: Röm 9, 32 f.

Feine, P., *Einleitung in das Neue Testament.* 3., neu bearb. Aufl. (Ev.-theol. Bibliothek: 267. Lp. 1923, Quelle & Meyer): Die Neubearbeitung erstreckte sich besonders auf die Text- und Kanongeschichte.

Dibelius, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur.* 2 Bändchen: I. *Evangelien und Apokalypsen.* II. *Apostolisches und Nachapostolisches* (Sammlung Göschen, 934 u. 935: 108 u. 110. B. u. Lp. 1926, de Gruyter & Co.): Diese Einleitung in das NT, die aber auch die Apokryphen und die übrige altchristliche Literatur (sog. Apostol. Väter, Oden Salomos u. a.) einschließt, ist unter dem Gesichtspunkt der Formgeschichte angeordnet. Aussprüche Jesu, Anekdoten, Novellen werden aus den Evv herausgestellt und ihr geschichtlicher Wert je nach der Eingruppierung beurteilt. Sagenmotive hätten die Berichte über die Geburt Jesu aus einer Jungfrau und das Gotteskind geschaffen. Eine Leidensgeschichte, wobei Ps 22 u. 69 und Is 53 die Vorlage lieferten, Kindheitsgeschichten, Logiasammlungen u. a. seien zuerst entstanden. Darauf basieren die Syn Evv, die alle nach 70 entstanden und nach der Zweiquellentheorie literarisch zu beurteilen sind. Der Johannes von Ephesus (nicht der Apostel) ist der Gewährsmann für das vierte Ev und der direkte Verfasser der Apk. Der syn Apokalypse Mk 13 liegt eine jüdische Quelle zu Grunde. Als echte Paulusbriefe sind anzuerkennen: 1 u. 2 Thess (2 Thess an einen bestimmten Kreis in Thessalonich). 1 u. 2 Kor (zwischen denen ein verlorener Zwischenbrief anzunehmen ist), Gal (an die Nordgalater), Röm, Phil und Kol. Als Abhandlung brieflicher Art erscheinen Eph und 1 Petr, die unecht sind. Eine Abhandlung mit nur einem Thema stellt Hebr dar. Traktate für bestimmte Situationen sind: die pseudonymen Schriften Jud, 2 Petr (im späteren 2. Jahrhundert verfaßt), die 3 Jo-Briefe (2 und 3 wohl Kunstbriefe). Zur paränetischen Literatur gehört Jak, aus nachapostolischer Zeit, und zu den Kirchenordnungen die Pastoralbriefe, aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Dagegen findet die Apg wie das dritte Ev als literarisches Werk des Lukas wieder Anerkennung. Im ganzen aber erscheint hier das NT als Sammlung ausgedehnter Fälscherarbeit.

Bauer, J., *Kurze Übersicht über den Inhalt der ntl Schriften.* 2., neubearb. Aufl. (60. Tübingen 1925, Mohr. *M* 1.80): Die erste Aufl. erschien 1920; die Neuauflage weist einige Verbesserungen auf. Verf. bietet nicht bloß gut durchdachte, wenn auch nicht immer einwandfreie Dispositionen, sondern zugleich Hinweise auf wichtige oder als Leitworte des Gedankenganges dienende Stellen, die mit ihren Initien angeführt sind. Ob Jo auch disponiert hätte: Offenbarung vor der Welt Kap. 2—12, und Offenbarung

vor den Seinen Kap. 13—17? Im allgemeinen hütet sich aber B. davor, den ntl Büchern ein Schema aufzupressen, das ihren Verfassern fremd war.

Robertson, A. T., *Syllabus for New Testament Study* (274. N. Y. 1923, Doran): Eine Neuausgabe eines Handbuches, das die jüdische Geschichte in ntl Zeit und den Inhalt der ntl Schriften enthält (nach JR 4, 105).

Snowden J. H., *The Making and Meaning of the New Testament* (311. N. Y. 1923, Macmillan): Enthält nicht bloß eine Einleitung zum NT in altem Sinn, sondern auch eine Charakterisierung der damaligen Juden und Heiden, ein Leben Jesu und eine Geschichte des apostolischen Zeitalters (nach JR 4, 220).

Pope, H., *The Catholic Student's Aids to the Study of the Bible.* Vol. 3 (16°. 461. Ld. 1923, Burns Oates and Washbourne): Abschluß der ntl Einleitung (vgl. BZ 16, 219), die das Apostolicum behandelt. Der Wert des Codex D ist überschätzt. Sonst ein „excellent manuel" (nach Rb 33, 130).

Vollmer, Ph., *The Writings of the New Testament in their historical setting* (220. N. Y. 1924, Revell): Eine elementare Einführung für Studenten in konservativem Sinn (nach JR 5, 105).

Fowler, H. Th., *The History and Literature of the New Testament* (443. N. Y. 1925, Macmillan): „Gemäßigt kritisch" für college classes (nach JR 5, 657).

Purington, H. R., and **C. E. Purington,** *Literature of the New Testament* (186. N. Y. 1925, Scribner): Eine elementare Übersicht (nach JR 5, 657).

Torm, F., *Indledning til det Ny Testamente* (452. Kopenhagen 1923, Gad): Konservativ protestantisch; nur 2 Petr ist wahrscheinlich unecht. Das Syn Problem wird nach der Diegesentheorie gelöst. Auch eine kurzgef. ntl Grammatik ist in dem Buch enthalten (nach H. Mosbech, ThLz 49, 82).

Longo, T., *I libri storici del Nuovo Testamento. Canone e testo del Nuovo Testamento* (Storia letteraria della Bibbia. Vol. 4: 146. Torre Pellice 1924, Libreria La Luce): Erster Teil einer im allgemeinen konservativ gehaltenen, auf protestantischen Forschern, besonders Godet, beruhenden Einleitung in das NT. L. betrachtet Mk, Lk, Jo und Apg als echte Schriften, Mt dagegen als Werk eines jüdischen Hellenisten in Syrien zwischen 67 und 75. Das Syn Problem wird nach der Zweiquellentheorie gelöst.

Comba, E., *Le Epistole del Nuovo Testamento e l' Apocalisse* (Storia letteraria della Bibbia. Vol. 5: 169. Torre Pellice 1924, Libreria La Luce): Zweiter Teil einer Einleitung in das NT. Vgl. Longo. Sie ist in gleichem Sinne wie der erste gearbeitet, hält an der Echtheit der Pastoralbriefe fest und zweifelt nur an der Echtheit von 2 Petr und Jud.

Goguel, M., *Introduction au Nouveau Testament.* Tome 1: *Les Évangiles Synoptiques* (Bibliothèque historique des religions: 532. P. 1923, Leroux): Läßt seiner Einleitung zur Apg die zu den Syn folgen. Er verteidigt darin die Existenz einer Logiasammlung (bald nach 70 entstanden), die in griechischer Form schon Mk benutzt hat. Die Logiasammlung wurde dann verschiedentlich erweitert. Zwei verschiedene Formen sind von Mt und Lk unabhängig voneinander aufgenommen worden. Mt wird zwischen 80 und 90, Lk zwischen 75 und 85 datiert.

Goguel, M., *Introduction au Nouveau Testament.* Tom 2: *Le quatrième Evangile* (564. P. 1923, Leroux): Bestreitet die Autorschaft des Apostels Johannes, datiert das Ev zwischen 90 und 110 und betrachtet Syrien als seine Heimat. Der Verf. habe nicht eine Urschrift erweitert, sondern sein Werk auf Grund vieler Quellen (außer der syn) geschrieben. Diese waren zum Teil alt und gut.

Goguel, M., *Introduction au Nouveau Testament.* Tome 3: *Le livre des Actes.* Tome 4, 1. partie: *Les Epîtres Pauliniennes* (376; 421. P. 1922, 1925, Leroux): Verlegt die Abfassung der Apg ungef. zwischen 80 und 90, findet

legendarische Züge in ihr, aber auch bedeutsame historische Dokumente. — 2 Thess wird als Brief nach Beröa betrachtet, Phil in den ephesischen Aufenthalt verlegt.

Van Veldhuizen, *Het Nieuwe Testament* (Bijbelsch-kerkelijk Woordenboek 2: 316. Groningen 1920, Wolters): Vgl. BZ 15, 235 u. 247. Ein Reallexikon, das die ntl Begriffe und Namen, aber auch moderne Forscher nennt. Die Darlegung ist mehr referierend.

Wade, G. W., *New Testament History* with a contribution by J. H. Wade (690. Ld. 1923, Methuen & Co.): Eine Geschichte des Wirkens Jesu und der apostolischen Kirche. Voran geht eine Schilderung des politischen und geographischen Hintergrunds, eine Übersicht über Textkritik und Literarkritik; es folgt dann ein Überblick über die theologische Entwicklung der ntl Autoren (nach L. W. Grensted, Interpreter 20, 42—48, der W. als konservativ charakterisiert).

Burkitt, F. C., *Christian Beginnings* (Ld. 1924, Univ. Press): Drei Vorlesungen. U. a. sieht er in Jak die freie Übersetzung einer aramäischen Ansprache des Jakobus an die Gemeinde in Jerusalem. Die Erscheinungen des Auferstandenen sind nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem anzusetzen. Röm sei eine zweite, für Rom bestimmte Ausfertigung eines vor langen Jahren gleichzeitig mit Gal abgefaßten Schreibens (Kap. 1—14) (nach ZntW 24, 315).

Malden, H., *Problems of the New Testament to-day* (18°. 250. N. Y. 1923, Oxford Univ. Press): Vom anglikanischen Gesichtspunkt aus mit dem Ziel zu zeigen, wie das Supranaturale von den ntl Schriftstellern mit Recht betont wird (nach Rb 33, 285 f).

Dobschütz, E. v., *Zum Corpus Hellenisticum* (ZntW 24, 43—51): Macht Vorschläge über die Arbeitsweise, nach welcher der „neue Wettstein" entstehen soll, und über die Art der Parallelen, die gebucht werden sollen.

Hashagen, Fr., *Papyrusfunde* (AelKz 58, 527—528): Zeigt an einigen Beispielen den Wert der Papyrusfunde für die ntl Forschung und fordert, daß die Einleitungswissenschaft mehr, als es bisher geschehen ist, die Papyrusforschung berücksichtige. F.

Gebhardt. E. v., *Zwölf biblische Bilder.* Mit einer Einleitung von O. Clemen (4°. 36. Zwickau [1925], Joh. Herrmann. *M* 1.80): Es sind nur 11 biblische Bilder, da Bild 1 ein Selbstbildnis des Künstlers ist. Eines ist atl (Elias), 10 aus dem Leben Jesu. G. läßt die biblischen Personen in den Kostümen und auf den Schauplätzen der Reformationszeit erscheinen, bemüht sich aber sonst um engen Anschluß an den Evv-Text. Die guten Reproduktionen würden noch besser wirken, wenn sie farbig wären.

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Robertson, A. T., *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament* (300 mit Facsimiles. Ld. 1925, Hodder & Stoughton): Will das gleichbetitelte alte Buch von Warfield ergänzen. Er teilt, ausgehend vom Textus Receptus, das textkritische Material mit und legt dann besondern Wert darauf, an zahlreichen Beispielen die Methode und Praxis der Textkritik zu zeigen. Das Werk ist in der Tat eine treffliche Einführung in die Materie.

Goguel, M., *Le texte et les éditions du Nouveau Testament Grec* (73. P. 1920, Leroux): Im Anschluß an einen Artikel von M. Wilmotte (Sur la critique des textes. Partis pris et rêves allemands, im: Correspondant 279, 389—415), der u. a. die Edition einer Hs unter Beifügung der Varianten der andern Hss wünscht, bespricht G. die Editionsmethode der ntl Ausgaben von der Komplutenser Polyglotte bis zu Lachmann und den Modernen.

G. tritt dann in methodologischen Bemerkungen für die übliche Hss-Klassifikation ein und will auch der Konjekturalkritik ein bescheidenes Plätzchen gewahrt wissen.

Kloker, P., O. S. B., *Vom Neuen Testament und seinem Text* (Bened. Monatsschrift 1926, 46—52): Populär gehaltene Übersicht.

2. *Sprache und Form.*

Radermacher, L., *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache dargestellt.* 2., erweit. Aufl. (Handbuch zum NT 1: 248. Tüb. 1925, Mohr. *M* 6.40): Die Neuauflage zeichnet sich vor der früheren (vgl. BZ 9, 403 f) dadurch aus, daß jetzt „jedes Kapitel Anhänge erhalten hat, in denen die besonderen Verhältnisse des Neuen Testaments zusammenhängend dargestellt werden“. Die semitischen Einfluß möglichst reduzierende Stellung ist beibehalten. Nicht einmal das ἐν instrumentale wird als Hebraismus gebucht, sondern (130[4]) durch Hinweis auf Euripides, Sophokles u. a. erklärt. Hier geht R. zweifellos zu weit.

Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the light of Historical Research.* 3. Aufl. (4°. LXXXVI u. 1454. Ld. 1919, Hodder & Stoughton): Dieses sehr wertvolle Werk erschien in 1. Aufl. 1914, in 2. 1915. S. 1385—1431 enthalten „Addenda to the third edition“.

Preuschen, E., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* 2. Aufl., vollständig neu bearbeitet von W. Bauer. 1.—4. Lief. (511 Sp. Gießen 1925, Töpelmann. Je *M* 3.—): Die erschienenen Lieferungen reichen bis εὐχαριστία, zeigen aber bereits, daß ein sehr wertvolles Hilfsmittel zur ntl Exegese im Entstehen ist. Der Name Preuschens auf dem Titel hätte wohl wegfallen können; denn es handelt sich um ein neues Werk. An Belegstellen und Literaturverweisen wird sehr viel geboten. Die Ausdehnung auf die nachapostolische Literatur wird auch der begrüßen, der über Kanongrenzen anders denkt als B. — Daß γαμίζω = γαμέω ist, hätte B. nicht behaupten dürfen, da es keinen Beleg dafür gibt.

Abbott-Smith, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament.* 2. (revised) Ed. (XVI u. 512. Ld. 1923, Clark): Der 1921 erschienenen 1. Auflage wurden Addenda et Corrigenda hinzugefügt. Das Werk berücksichtigt die neueren Forschungen über die Sprache des NT und will Tayers veraltetes Lexikon ersetzen.

Preuschen, E. †, *Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch.* 2. Aufl. (12°. Gießen 1925, Töpelmann): Unveränderter Abdruck, durchgesehen von † W. Dittmar. Über die 1. Aufl. s. BZ 15, 342.

Moulton, J. H., and **G. Milligan**, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources.* Part V by G. Milligan: μαγεύω to ὀψώνιον (14 S. u. S. 385—472. Ld. 1925, Hodder & Stoughton).

Petter, H. M., *Concordancia Greco-Española del Nuevo Testamento. Según la versión de Cipriano de Valera y el texto griego de Eberhard Nestle* (LXXIX u. 595. Ld. und Madrid [o. J.], Rel. Tract. Society): Dem lateinisch transkribierten und in griechischen Buchstaben wiedergegebenen griechischen Worte folgen die Stellen, in denen es vorkommt, in spanischer Übersetzung.

Meecham, H. G., *Light from Ancient Letters* (189. N. Y. 1923, Macmillan): Verwertet die nicht literarischen Papyri für Beurteilung des ntl Griechisch (nach JR 4, 105).

Cadbury, H. J., *Lexical Notes on Luke-Acts. I* (JbL 44, 213—227): Über ὁμοθυμαδόν, ὀπτάνομαι, ὁροθεσία. ὅρος, ὀρ(ε)ινή, οὕτως, πάντως. — ***Ders.***, *The Relative Pronouns in Acts and elsewhere* (JbL 42, 151—157): Bespricht

den Gebrauch dieser Pronomina und bestätigt u. a., daß ὅς und ὅστις promiscue gebraucht werden.

Regard, P. F., *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament.* Avec une préface de A. Meillet (695. P. 1919, Leroux): Bespricht die einzelnen Präpositionen und gibt statistische und zusammenfassende Bemerkungen. Die nicht unbedeutenden Abweichungen vom attischen Sprachgebrauch stellen schon einen Übergang zum modernen Griechisch dar.

Burrows, M., *The Origin of the term „Gospel"* (JbL 44, 21—33): Er liegt in Jesu Anwendung der Prophezien des Deutero-Jesajas auf seine Mission. Der Terminus sollte die Botschaft vom Kommen des Reiches ausdrücken.

Thomson, P., *„Know" in the New Testament* (Exp 9. S. 3, 379—382): Über οἶδα für direkte Erkenntnis und γινώσκω für indirekte sowie über die Art, diese Verba zu übersetzen.

Boehmer, J., *Der Name Golgatha* (Stst 21, 128—135): Golgatha heißt nicht Schädel. Der Name steht in keiner Beziehung zu Jer 31, 39. Die Form Golgatha ist auf deutschem Boden entstanden.

Jenkins, B., *The Beauty of the New Testament* (240. N. Y. 1925, Doran): Literarisch wie inhaltlich wird dies erwiesen (nach JR 5, 657).

Robertson, A. T., *Wrong Chapter and Verse Divisions in the New Testament* (Exp 9. S. 1, 435—446): Macht auf die Unvollkommenheiten dieser von Langton und Rob. Estienne geschaffenen Einteilungen aufmerksam. Man solle die Versnummern nur am Rande angeben.

3. Ausgaben.

Turner, C. H., *The Early Printed Editions of the Greek Testament* (28. Oxford 1924, Clarendon Press): Beschreibt inhaltlich und formell die Druckausgaben des NT von Erasmus bis Stephanus und macht über ihre Entstehung Mitteilungen.

Everts, W. W., *The Westcott and Hort Text under Fire* (Bs 78, 23 bis 36): Gibt die Geschichte der Kritik an Westcott-Horts N. T. F.

Van Veldhuizen, A., *Nestle's Novum Testamentum graece in het ambt* (Nieuwe theol. Studiën 8, 134 ff): Empfiehlt die Ausgabe auch für den seelsorgerlichen Gebrauch.

Merk, A., S. J., *Zum Textband Hermanns von Soden* (Bb 4, 180 bis 189): Beklagt die bekannte Unzuverlässigkeit der Angaben v. Sodens und nennt Versehen im Text und in den Variantenangaben aus B, א und A.

4. Handschriften.

Dobschütz, E. v., *Zur Liste der Neutestamentlichen Handschriften* (ZntW 23, 248—264): Bietet eine stattliche Zahl von Nachträgen und Berichtigungen zu Gregorys Liste. S. 264 lies statt Bibelkommission Vulgatakommission. Die Bibelkommission veranstaltete keine Forschungen.

Stearns, W. N., *Recently published Fragmentary Texts of the New Testament: a summary* (JbL 42, 135 f): Berechnet, wie viel Verse der ntl Bücher durch die Papyri u. a. überliefert sind. Vom ganzen NT sind es 27 %.

Mallon, A., *Scriptura cursiva et papyri aegyptiae* (VD 2, 87—88): Bemerkungen über Papyri, ihre Herstellung und den in römischer Zeit sich vollziehenden Wechsel der „hieratischen" Schrift mit der „demotischen". F.

Bover, J. M., S. J., untersucht (Estudios eclesiásticos 4 [oder 6?] 293 bis 305 416—434) einen Papyrus, der Lk 22, 44—63 in schlechter Textform, aber ähnlich wie D überliefert. Er nimmt einen westlichen Text in engerem und weiterem Sinne an und kämpft gegen die Autorität von B א, deren Minderwertigkeit sich schon aus der Auslassung des Mk-Schlusses und der Perikope von der Ehebrecherin ergebe (nach Rb 35, 315 ff).

Lagrange, M.-J., O. Pr., *Le manuscrit Sinaïtique* (Rb 35, 89—93): 1. Nouveaux fragments de l'Evangile sur papyrus: Die Papyri 1781 und 208 gehören zusammen und gehen in einigen Fällen mit א gegen B. 2. L'origine médiate et immédiate du ms. Sinaitique: א ist wahrscheinlich in Caesarea nach einem ägyptischen Original des 3. Jahrh. geschrieben worden.

Casey, R. P., *Two Notes* (HthR 16, 392—396): 1. Dickinson's Collation of Codex Bezae: Mitteilung über diese noch handschriftlich erhaltene, von Scrivener benutzte Kollation aus dem Jahre 1732 oder 1733, speziell bezüglich Apg 21, 7 ff und 16 ff. — 2. The „lost" Codex 106 of the Gospels: Diese von Gregory als verloren gegangen bezeichnete Evv-Hs befindet sich im Jesus College zu Cambridge und stammt aus dem Jahre 1745.

Casey, R. P., *Bentley's Collation of Codex Bezae* (HthR 19, 213 f): Zitiert aus dieser im Trinity College in Cambridge aufbewahrten Kollation Apg 21, 16—18 und kommt zu einem ungünstigen Urteil über B.s Arbeit.

Lake, K., and ***R. P. Blake,*** *The Text of the Gospels and the Koridethi Codex* (HthR 16, 267—286): Θ ist nicht ein Zeuge des Western-Texts, sondern repräsentiert wie 565 den von Lake angenommenen „family-text", der eine Kombination des Western- und Neutral-Textes darstellt. Θ und 565 sind mit Jerusalem und dem Sinai in Beziehung, was Bl. durch paläographische Untersuchungen für Θ nachweist.

Goodspeed, E. J., *The Haskell Gospels* (Historical and Linguistic Studies in the Literature related to the New Testament, 1. Ser. Vol. 2, Part 5: 16 mit 1 Reproduktion. Chicago [1918], Univ. Press.): Beschreibung und Kollation dieses dem Haskell Oriental Museum der Universität von Chicago gehörigen Kodex anni 1500 (Gregory 1290, Soden ε 586).

Edmunds, Ch. C., und **W. H. P. Hatsch,** *The Gospel Manuscripts of the General Theological Seminary* (Harvard Theological Studies 4: 68 mit 9 Reproduktionen. Cambridge 1918, Harvard Univ. Press): Beschreibungen und Kollationen dreier griechischer Minuskelhss: des Hoffman-Codex (Gregory 2324), des Codex 2346 (Gregory) und des Benton-Codex (Gregory 669).

Dobschütz, E. v., *The Notices prefixed to Codex 773 of the Gospels* (HthR 18, 280—284): Aus Gregorys Nachlaß veröffentlicht D. den Text von vier Beischriften in dieser Athener Hs des 11. Jahrh. Darunter findet sich ein Dialog, der bisher nur in Paulushss sich fand und fälschlich mit dem Euthaliusapparat in Beziehung gebracht worden war.

Robertson, A. T., *Some Interesting Readings in the Washington Codex of the Gospels* (Exp. 9. S. 3, 192—198): Bespricht die in W. sich findende Wiederholung von Jo 6, 54^b 56^a; τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον Mt 1, 25; ἐλεεμοσύνην Mt 6, 1; υἱὸς Jo 1, 18; εὐδοκίας Lk 2, 14; υἱοῦ θεοῦ Mk 1, 1 und viele andere Varianten, um zu zeigen, daß der Text gelegentlich alexandrinisch, aber auch westlich ist, so daß er einen Mischcharakter trägt.

5. *Übersetzungen* (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Harris, J. R., *Was the Diatessaron Anti-Judaic?* (HthR 18, 103—109): Bespricht die Annahme Vogels' von antijüdischen Textänderungen am NT, findet es aber sonderbar, daß das Diatessaron das Kreuzeswort: „Herr, verzeihe ihnen" usw., behalten hat, so daß Vogels' Hypothese verdiene „a Scotch verdict of Not Proven".

Lagrange, M. J., O. Pr., *L'origine de la version syro-palestinienne des Évangiles* (Rb 34, 481—504); Die Übersetzung ist wohl mit der Peschittho ungefähr gleichzeitig, das in einem Vaticanus anni 1230 und 2 Sinaitici anni 1104 und 1118 erhaltene Evangeliarium Hierosolymitanum weist nicht auf Antiochien als Ursprungsort.

The Coptic Version *of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic with critical apparatus, literal English translation, register and notes of fragments.* Vol. 7: *The Catholic Epistles and the Apocalypse* (566. Oxford 1924, Clarendon Press): Die von G. Horner edierte Übersetzung liegt hiermit vollendet vor.

Mallon, A., S. J., *Codex s. Johannis papyraceus e saec. V recentissime inventus* (VD 4, 58 f): Mitteilungen über den koptischen, näherhin achmimischen Text, der Jo 9, 39 bis 10, 17 enthält.

Macler, Fr., *Le texte arménien de l'Evangile d'après Matthieu et Marc* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Tome 28: LXXII u. 649. P. 1919, Imprimerie Nationale): Die guten Evv-Hss — keine ist älter als das 9. Jahrh. — stammen von einem Archityp. Eine genaue Vergleichung des armenischen Evv-Textes mit dem griechischen und den andern Übersetzungen ergibt, daß weder die Vetus Syra noch die Peschittho, sondern das Griechische die Vorlage war, und zwar eine Form der Sodenschen I-Gruppe (D Θ). Bei Wiedergabe der Kreuzesinschrift (Jo 19, 20) wird ῥωμαϊστί mit „dalmatinisch" übersetzt, was zur Tradition der Entstehung im 5. oder 6. Jahrhundert stimmt. Vgl. die Besprechung von A. Merk S. J. (Bb 4, 220—229).

Merk, A., S. J., *Die Einheitlichkeit der armenischen Evangelienübersetzung* (Bb 4, 356—374): Untersucht den Sprachgebrauch der in den von Macler benutzten Hss überlieferten Übersetzung und erklärt die Einheitlichkeit für unanfechtbar. Auch andere Hss bestätigen das Resultat.

Merk, A., S. J., *Die armenischen Evangelien und ihre Vorlage* (Bb 7, 40—72): Bestätigt durch Untersuchung der Sprache und Übersetzungsweise besonders beim Lk- und Jo-Text die von Macler behauptete Abhängigkeit der armenischen Übersetzung vom griechischen Original. Mit möglichster Vollständigkeit wird das Material für die Beurteilung unleugbaren syrischen Einflusses vorgelegt. M. erklärt die Tatsachen durch die Annahme einer älteren armenischen Evv-Übersetzung (vielleicht eines Diatessarons), die nachgewirkt habe.

Vogels, H. J., *Eine Neuausgabe des Codex Vercellensis* (BZ 15, 301—318).

Mercati, G., *Un paio di appunti sopra il Codice purpureo Veronese dei Vangeli* (Rb 34, 396—400): Codex b befand sich in der Biblioteca Vaticana zur Reparation. Die hiebei auseinandergenommenen Folien ermöglichten einige Korrekturen an der Beschreibung Buchanans. Die Canones des Eusebius und Sektionen des Ammonius sowie die Revision des Codex wurde schon vorgenommen „nello scrittorio medesimo prima di licenziare il codice".

Pitollet, C., and **P. Batiffol**, *The Oldest Text of the Gospels [in French and in English]*, with an introduction by E. S. Buchanan (70. N. Y. 1924): Abdruck und englische Übersetzung von Artikeln der Zeitungen „Mercure de France" und „La Croix" über die angebliche Entdeckung Buchanans eines „von den Deutschen gestohlenen", dann nach Amerika gewanderten Palimpsestes von Tarragona, wobei P. die Glaubwürdigkeit B.s zu verteidigen sucht.

Bévenot, H., O. S. B., *Hieronymus und die Vulgata des Neuen Testamentes* (ThR 23, 241—244): Besprechung der neuen Zeitschriftenaufsätze darüber, besonders derer von H. J. Chapman, O. S. B., in JthSt 1922/23. Danach besteht kein Zweifel, daß Hieronymus auch die Apostolischen Briefe revidiert hat (i. J. 391). Sein Kommentar zu den vier Episteln war schon 387 geschrieben worden.

Vogels, H. J., *Die Vorlage des Vulgatatextes der Evangelien* (Rbén 28, 123—138): Nicht f, aber auch nicht a und b enthalten den Text, den Hieronymus revidiert hat. Vielmehr läßt sich für Lk 22, 39 bis 24, 11 aus b e ff i (q?) ein Archetyp rekonstruieren, der annähernd als die von

Hieronymus in 151 Fällen korrigierte Vorlage angesprochen werden kann. In sechs Fällen erscheinen V. die Korrekturen des Hieronymus als „unverständlich“, so daß er mit Fehlern in der Vorlage rechnet. Sie sind aber z. T. aus dem besseren Stilgefühl des Hieronymus zu erklären.

Wilmart, A., O. S. B., *Note sur les Evangiles datés de Troyes N. 960* (Rb 33, 391—396): Untersucht diesen aus dem Jahre 909 stammenden und wahrscheinlich irische Textform bietenden lateinischen Evv-Codex und erklärt ihn als einen wichtigen Vulgata-Zeugen.

Kraft, B., *Zwei unbekannte lateinische Evangelienhandschriften* (BZ 16, 214 f).

Harris, J. R., *Some Notes on the Gospel-Harmony of Zacharias Chrysopolitanus* (JbL 43, 32—45): Macht Vergleiche zwischen dieser Harmonie und Viktor von Capua. Den Verfasser, der im 12. Jahrhundert Bischof von Besançon war, erklärt H. für einen liberalen Katholiken, für einen „reformer before the reformation“.

Harris, J. R., *The Gospel Harmony of Clement of Llanthony* (JbL 43, 349—362): Untersucht diese aus mehreren englischen Klöstern stammende Harmonie in ihrer Beziehung zu Tatian und Ammonius.

Sonnleithner, R., *Die Mondseer Bruchstücke der ältesten hochdeutschen Evangelienübersetzung* (Festschrift der Nationalbibliothek in Wien [Wien 1926] 795—804): Mitteilungen über die Hs (Nr 3093 der Nationalbibliothek, saec. XI) dieser Mt-Übersetzung. „Sicher ist der gemeinsame angelsächsische Ursprung des Codex Amiatinus und der Textgestalt Alkuins, der wir die Vorlage unserer Übersetzung gleichsetzen.“ Besonders bespricht S. die sprachliche Eigenart der Übersetzung.

Gruber, L. F., *Luther's New Testament — a quadricentennial study* (Bs 80, 97—114): Geschichte der Übersetzung und Veröffentlichung, Beschreibung, Luthers Vorreden zu den einzelnen Büchern, seine Anmerkungen, seine textlichen Vorlagen, Einfluß auf Tyndales NT. F.

Grundl, B., *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übertragen, mit Einleitung und kurzen Erklärungen versehen.* 18.—29. Aufl. (16°. VIII u. 775. Augsburg 1925, Huttler. *M* 2.20): Die Verlegerunsitte, ein und dieselbe Auflage wegen erhöhter Anzahl der Exemplare als Doppel- oder dreifache Auflage zu bezeichnen, kann nicht besser ad absurdum geführt werden wie hier, wo eine zwölffache Auflage erscheint.

Dimmler, E., *Das Neue Testament übersetzt, eingeleitet und kurz erklärt* (12°. M.-Gladbach 1925, Volksvereinsverlag. *M* 4.—): Nachdem D. in sieben Einzelbändchen das NT übersetzt und erklärt hat, bietet er hier eine Übersetzung des gesamten NT nach dem Griechischen mit kurzen Erläuterungen.

Rösch, K., O. M. Cap., *Das Neue Testament übersetzt und erläutert.* 2., verb. Aufl. (16°. 593 mit 2 Karten. Paderborn 1924, F. Schöningh): Das treffliche Werk (vgl. BZ 16 226) hat die verdiente Verbreitung gefunden und erscheint jetzt als 10.—20. Tausend. Verbesserungsvorschläge: Apk 6, 1 3 5 und 7 ist das „[und sieh]“ zu streichen; das Kommando ἔρχου gilt wohl nicht Johannes, sondern dem auftretenden apokalyptischen Reiter; Apk 6, 9 heißt ἣν εἶχον nicht „das sie abgelegt hatten“; 6, 11 kommt καὶ—καὶ nicht zum Ausdruck; 6, 15 heißt πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος nicht: „Knechte und alle Freie“.

Rösch, K., O. M. Cap., *Das Neue Testament übersetzt und kurz erläutert.* 3., verb. Aufl. (21.—30. Tausend) 593 mit 2 Karten. Paderborn, Schöningh, geb. *M* 5.—: Nach einem Jahre ist schon wieder eine Auflage erschienen, wodurch die Brauchbarkeit des Werkes dargetan ist. Die gut formulierten Überschriften gewähren eine treffliche Übersicht. Weitere Hinweise auf Stellen, die verbesserungsbedürftig sind: Apk 17, 8 heißt bei R.: „Das Tier, das du gesehen hast, war und ist nicht m e h r. Es wird a b e r w i e d e r aus dem

Abgrund aufsteigen und dann ins Verderben fahren." Die gesperrten Worte sind alle eingetragen: ὑπάγει ist Präsens, nicht Futur. Bezüglich des Mk-Ev heißt es (73): „Sicher ist es jünger als das Matthäusevangelium, aber älter als das Lukasevangelium." Die erstere Angabe ist durchaus nicht sicher. — Von dieser Übersetzung sind auch Teilausgaben (jedes der Evv, Apg, Röm-, Kor-Briefe) veranstaltet worden.

Schäfer, J., *Das heilige Evangelium Jesu Christi und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt* (402 u. 150 mit 2 Bildern und einem Plan. Steyl [1925], Missionsdruckerei): Bietet eine Übersetzung des griechischen Textes unter steter Rücksicht auf den Vulgatatext. Eine „Einführung" bespricht die wichtigsten Einleitungsfragen. Der Text wird in größere Abschnitte mit zahlreichen Unterabteilungen gegliedert, die alle kurze Überschriften tragen, z. B. die Nikodemusperikope Jo 3, 1—21: „Eine suchende Seele findet das Licht." Die erklärenden Anmerkungen stehen im zweiten Teile des Buches. Viele Erklärungen sind aber schon als eingeklammerte Parenthesen dem Texte selbst eingefügt. Z. B. hat Jo 1, 15 die Form: Über ihn gab Johannes Zeugnis, da er laut rief und sprach: „Der war es, von dem ich sagte: Der nach mir kommt (in seiner zeitlichen und menschlichen Erscheinung), ist mir (vermöge seiner göttlichen Natur als ewiger Sohn Gottes) vorangegangen; denn er war eher als ich." Die Übersetzung versteht es, engen Anschluß an das Original in gut deutscher Form zu bieten. — Die genannten Bücher sind auch in Einzelbändchen ediert worden.

Tillmann, Fr., *Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes.* 1. Teil: *Evangelien und Apostelgeschichte. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen* (Buchgemeinde Bonn. Religiöse Schriftenreihe 1. Bd: 429, mit farbigen Reproduktionen alter Bilder. Bonn a. Rh. 1925. Verlag der Buchgemeinde): Diese Übersetzung, die nach der Ausgabe von Vogels veranstaltet wurde und manchmal kurze Verdeutlichungen in Klammern einfügt, bietet zuerst den fortlaufenden Text und am Schluß 65 Seiten Anmerkungen, was den Vorteil hat, daß der Leser nicht durch Zwischenbemerkungen des Verfassers gestört wird. Nur kurze Titel sind den einzelnen Abschnitten vorangestellt. Daß aber unsere, teilweise doch wenig glückliche Versabteilung derartig respektiert wird, daß mit jedem Vers eine neue Zeile begonnen wird, bedeutet gegenüber andern neuen Übersetzungen einen formalen Rückschritt. Ebenso ist mir fast unbegreiflich, wie T. erklären kann (405), „an der Echtheit" der Perikope von der Ehebrecherin „ist nicht zu zweifeln". In seiner früheren Erklärung des Jo-Ev hatte er doch behauptet, daß die Perikope „kaum zum ursprünglichen Textbestand gehört hat". Die Übersetzung selbst hütet sich erfreulicherweise vor zu modernem Stil und schließt sich dem Original eng an.

Storr, R., *Die heilige Schrift des Neuen Bundes nach dem griechischen Text übersetzt* (744. Mainz 1926, Matthias Grünewaldverlag): Es war ein glücklicher Gedanke, endlich einmal eine Übersetzung in sticho- oder kolometrischer Abteilung vorzulegen. Leider wurde aber die Methode viel zu sehr ausgedehnt und zugleich die unglückliche Idee verwirklicht, die Übersetzung im allgemeinen in jambischem Rhythmus abzufassen. Das nötigte allein schon zu unzähligen Abweichungen vom Original und gab dem deutschen Text ein poetisches Kolorit, das dem griechischen absolut fremd ist. Auch sonst herrscht eine viel zu weitgehende Freiheit. Wer könnte z. B. ahnen, daß 1 Kor 1, 17 der Ausdruck „in weltlicher Aufmachung" (von der Predigt Pauli!) ἐν σοφίᾳ λόγου wiedergeben soll? Um beim 1. Kap. von 1 Kor zu bleiben, so notiere ich noch einige solcher Freiheiten: V. 2: ἐπικαλουμένοις = die . . . preisen; αὐτῶν καὶ ἡμῶν = hier wie dort; V. 4: χάριτι = Liebe; V. 6: μαρτύριον = Predigt; V. 10: παρακαλῶ = ich bitte; διὰ τοῦ ὀνόματος = im Namen; V. 12: Ich meine dies damit. | Der eine spricht bei euch: „Ich halte mich an Paulus!" | Ein andrer: „Ich gehöre zu Apollo!" [lies:

Apollos] | Und wieder einer: „Ich zu Kephas!“ | oder „Ich zu Christus!“; V. 16b: sonst wüßt' ich aber niemand mehr, den ich getauft; V. 29: πᾶσα σαρξ = kein Sterblicher; V. 30: ἐξ αὐτοῦ = durch diesen. St. sollte sich bei einer Neuauflage entschließen, auf den Titel zu schreiben: „Nach dem griechischen Text gedichtet“ oder „paraphrasiert“. Eine „Übersetzung“ im eigentlichen Sinn hat er nicht geliefert. Er wünscht, daß sein Text laut gelesen werde. Wer das z. B. bei den Paulustexten versucht, wird in diesen metrischen Spielereien und Zerstückelungen unmöglich den Ernst und die Wucht der Sprache des Apostels wiedererkennen.

Niederhuber, J. E., *Die vier Evangelien für religiös Gebildete nach dem Griechischen übersetzt und erläutert* (336 mit einer Karte. Regensburg [1926], Habbel): Obwohl an Übersetzungen nach dem Originaltext jetzt erfreulicherweise kein Mangel mehr besteht, darf auch diese völlige Neubearbeitung der Ausgabe von G. A. Weber (s. BZ 12, 421) auf freundliche Aufnahme rechnen. Die Übersetzung liest sich gut. Das Buch übertrifft die zahlreichen Konkurrenzwerke durch reichliche Beifügung erklärenden Materials in Einleitungen zu den Evv, in Vor- und Schlußbemerkungen bei den einzelnen Perikopen und in zahlreichen Anmerkungen zu den betreffenden Versen. Die Sachkunde des Fachmanns wie die Pietät des den Text erbaulich wertenden Betrachters offenbaren sich in diesen Beigaben in gleicher Weise. Die Perikope von der Ehebrecherin, „eine der schönsten Perlen der evangelischen Erzählungen“, hält N. für echt. Auch bestreitet er die Mk-Priorität.

Schmidt, H., *Die vier Evangelien. Deutsch mit Einleitung und Anmerkungen.* 2. Aufl. (16°. 232, Lp. 1923, Kröner): Diese Übersetzung geht weit über das Maß erlaubter Freiheit hinaus und gestattet sich Umstellungen, Streichungen und sachliche Änderungen. Das Christentum ist dem Verf. ein Produkt des orientalischen Synkretismus (nach H. Strathmann, Theol. der Gegenw. 18, 168—171).

Wiese, H., *Das Neue Testament mit Psalmen, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet.* Mit Vergleichstellen von E. Nestle, Zeittafel von Th. Zahn, Einführung von E. Riggenbach. 5. Aufl. (16°. 832. Stuttgart, Privil. Württemb. Bibelanstalt. Geb. *M* 3.50): Eine wortgetreue Übersetzung, die sich bemüht, das Original genau, aber doch in gutem Deutsch wiederzugeben und deshalb wohl schon eine weite Verbreitung gefunden hat.

Mader, J., *Viereiniges Evangelium* (24. Münster i. W. 1923, Aschendorff): Eine Synopse, wobei Lk als Führer gewählt und die unglückliche Einjahrhypothese festgehalten wird.

Refer, K., *Der Heiland. Das Wort und Werk Jesu nach den drei ersten Evangelien dargestellt* (263. B. 1924, Furche-Verlag): Eine Übersetzung ausgewählter Syn-Texte in engem Anschluß an Luther. Die Gruppierung geschieht unter den Titeln: Morgenröte; Sonnenaufgang; Der junge Tag; Aufstieg; Mittagshöhe; Schatten; Stille; Sturm; Niedergang; Morgenglanz der Ewigkeit. In der Erklärung, die auch der Praxis dienen will, finden sich zahlreiche Zitate aus Goethe und Nietzsche (nach J. Behm, ThLz 51, 125 f.).

Woerner, R., *Die frohe Botschaft nach Lukas. Die frohe Botschaft nach Johannes. Aus der griechischen Urschrift übertragen.* (149; 116. München 1922, Beck): Fortsetzung der BZ 16, 275 u. 278 angezeigten kolometrischen Übertragung der Evv.

Boekhoff, O., *Dat Näie Testament in dat ostfräske Plattdüts öferset't.* 2. Aufl. (411. Aurich 1924, Dunkmann): Die 1. Auflage war 1915 erschienen. Die Übersetzung legt den griechischen Text zu Grunde.

Monod, A., *La controverse de Bossuet et de Richard Simon au sujet de la „Version de Trévoux“* (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses Nr 1: 44. Straßburg 1922, Istra): Aufsätze aus der genannten

Revue. Berichtet über die wichtigsten Beanstandungen, die B. an der Übersetzung des NT durch S. (1702) erhoben hat.

Madison, J. V., *English Versions of the New Testament. A bibliographical list* (JbL 44, 261—288): Notiert alle Titel von 1525 bis 1925.

Goodspeed, E. J., *The Making of the English New Testament* (129. Chicago 1925, Univ. of Chicago Press): Zum 400jährigen Jubiläum der Übersetzungen William Tyndales wird eine Geschichte der englischen Übersetzungen des NT geboten (nach JR 5, 331).

Eakin, F., *New Translations of the New Testament* (JR 4, 133—146): Bespricht die Twentieth Century (1898—1904), Weymouth's (1902), Moffatt's (1913), Ballantine's (1923) und Goodspeed's (1923) Übersetzung. Die Fortschritte gegenüber den alten Übertragungen betreffen die äußere Anordnung, die Verwertung der Forschungsergebnisse, die Verwendung des modernen Englisch und eine freiere Wiedergabe des Textes.

Goodspeed, E. J., *The New Testament. An American Translation* (481. Chicago 1923, Univ. of Chicago Press): Eine freier gehaltene Übertragung „im Lichte der neuesten philologischen Forschung" (JR 4, 105).

Weymouth, R. Fr., *The New Testament in Modern Speech.* 4. Ed. (16°. XXII u. 659. Boston 1924, Pilgrim Press): „A not very radical revision of this familiar English rendering of the NT (JR 5, 106).

Goates, M., *The Pepysian Gospel Harmony edited* (Early English text Society 175: LI u. 145. Oxford 1922, Univ. Press): Ein altenglischer Text von ± 1400.

Smith, W. B., *The Newer Testament* (HJ 23, 588—610): Macht auf die Differenzen in den verschiedenen Übersetzungen des NT aufmerksam. Ihr Grundirrtum sei eine falsche Auffassung von der Entstehung des Christentums. S.s These von der „Protochristianity" spielt auch hier wieder eine Rolle.

Van Veldhuizen, A., *Bezwaren en gevaren bij het vertalen van het NT* (Nieuwe theol. Studiën 8, 129—133): Auseinandersetzung mit C. Hesseling, der als Verteidiger einer neugriechischen Übersetzung auftrat.

Zagoda, F., *Sveto Pismo Novoga Zavjeta. Preveo iz izvornog teksta i bilješke priredio. [Die Heilige Schrift des NT aus dem Originaltext übersetzt und mit Anmerkungen versehen.]* (534. Zagreb 1925): Eine katholische kroatische Übersetzung, die sich bemüht, den Text in schöner Übertragung zu bieten und reichliches Erklärungsmaterial beifügt (nach Th. Spáčil, S. J. in Bb 7, 105).

Jerè, F., G. Pečjak, A. Snoj, *Sveto Pismo Novega Zakona.* Prvi del: *Evangeliji in Apostolska dela. [Die Heilige Schrift des NT,* Teil I: *Evv u. Apg.]* (431. Ljubljana 1925, Jz dala Bogoslovna akademija): Eine katholische slovenische Übersetzung nach dem griechischen Text, wobei bei verschiedener Textüberlieferung des Griechischen die Entscheidung der Vulgata überlassen wird. Erklärende Zusätze sind eingefügt (nach Th. Spáčil, S. J. in Bb 6, 344 f).

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Dobschütz, E. v., *Vom Auslegen insonderheit des Neuen Testaments.* Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats (Hallische Universitätsreden 18: 34. Halle a. S. 1922, Niemeyer): Eine vom Standpunkt gemäßigter moderner Kritik aus gebotene Darlegung hermeneutischer Grundsätze zugleich mit dem Bekenntnis, daß unserem Erkennen auch auf diesem Gebiete Grenzen gesetzt sind. „Ein Mensch, der ... nicht innerlich fromm ist, mag er noch so gelehrt sein, kann das Neue Testament nicht ganz verstehen, nicht kongenial interpretieren" (17). „Die echte Wissenschaft ist immer eine Stütze der Kirche" (18). Zahlreiche Anmerkungen geben Belege und nennen Literatur.

Behm, J., *Pneumatische Exegese. Ein Wort zur Methode der Schriftauslegung* (30. Schwerin i. Meckl. 1926, Bahn): Ein auf der Erlanger Philologenversammlung gehaltener Vortrag, der die von K. Girgensohn und K. Barth erhobenen Forderungen, über die historisch-philologische Exegese zu einem unmittelbaren lebendigen Gegenwartsverständnis der Heiligen Schrift zu gelangen, ablehnt. „Eine pneumatische oder theologische Exegese im strengsten Sinne gibt es nicht." Aber die Anwendung auf das persönliche Leben ist notwendig, ebenso ein Pneuma im Exegeten.

Turner, C. H., *The Study of the New Testament 1883 and 1920.* An inaugural lecture before the University of Oxford on Octobre 22 and 29, 1920. 2. ed. with additional notes (72. Oxford 1924, Clarendon Press): Verfasser wurde als Dean Ireland's Professor nach Oxford berufen und vergleicht den Stand der jetzigen ntl Forschung mit dem vor 37 Jahren, als W. Sanday diese Professur übernahm. T. bespricht auch patristische Publikationen. In seinen Urteilen über ntl Probleme ist er im allgemeinen konservativ. Unecht ist ihm Jo-Ev und 2 Petr, dagegen sind nach ihm die Apg von Lukas und auch die Pastoralbriefe echt. Die Übereinstimmungen von Mt und Lk gegen Mk seien sehr zu reduzieren, so daß man die Hypothesen des Ur-Mk nicht brauche. Der Western-Text verdiene größere Beachtung.

Jones, M., *The New Testament in the Twentieth Century. A survey of recent christological and historical criticism of the New Testament.* 2. Aufl. (XXXVI u. 467. Ld. 1924, Macmillan): Über die unmittelbar vor Ausbruch des Weltkrieges erschienene 1. Aufl. vgl. BZ 12, 402. Die durch die inzwischen erschienene Literatur notwendig gewordenen additions und modifications hat J. der Vorrede beigefügt.

Van den Bergh van Eysinga, G. A., *Pro Domo* (NthT 12, 186—210): Antwort auf V. Webers Grundsäulen der Kritik des NT.

Nägelsbach, *Wissenschaftliche Exegese und erbauliche Schriftauslegung* (NkZ 34, 702—712; 35, 232—238 281—285 379—385): Zeigt an einigen Beispielen (Mt 7, 13 f; 25, 31—46; 1 Kor 15, 54—57; Apg 26, 28), daß die richtige praktische Verwendung eines Bibeltextes seine sorgfältige, auch das scheinbar Geringste genau beachtende wissenschaftliche Untersuchung zur Voraussetzung hat, daß also die philologische Akribie des Exegeten keineswegs unfruchtbare Gelehrtenpedanterie ist. F.

Kraft, B., *Die neutestamentliche Homilie* (43. Eichstätt 1925, Ph. Brönner): Abdruck aus dem Klerusblatt 4, 221 ff. Im Anschluß an K. Rieders Homilien über die Apk (s. u.) bespricht K. besonders die Wege und Arten der Homilie und ihren Wert. Im einzelnen verwirft er die Deutung der Engel der sieben Gemeinden auf Bischöfe, der vier Reiter auf gottfeindliche Mächte und die augustinische Deutung des 1000jährigen Reiches auf die Kirche.

Moffatt, J., *The Approach to the New Testament.* Lectures delivered in London and Cambridge April-May, 1921. 4. Ed. (The Hibbert Lectures 2. S.: 240. Ld. 1922, Hodder and Stoughton): Eine Darlegung allgemein kritischer Gedanken über das NT und besonders eine Verteidigung der historischen Methode.

Strathmann, *Ursprung und Anfänge des Christentums* (NkZ 35, 557 bis 576): Eine ausführliche Besprechung des gleichnamigen dreibändigen Werkes von Ed. Meyer. St. übt an einigen Punkten von grundsätzlicher Bedeutung Kritik. S. 569 nennt er das „aus zwei völlig heterogenen Elementen zusammengesetzte Jesusbild Ed. Meyers" „unmöglich". Aber das Werk habe „anregende Kraft und geistige Bedeutung". F.

Schütz, R., *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Theol. Blätter 3, 135—137): Trägt zahlreiche Bedenken gegen Ed. Meyers 3. Band vor.

Bacon, B. W., *The New Testament Method of Differences* (HJ 23, 436 bis 453): Betont die Unterschiede in den urchristlichen Auffassungen.

„Luke is our great compiler of the traditions of Antioch and Jerusalem. He speaks for the Petrine branch of the Church. And it is just the difference between this Petrine standpoint and Paul's which should lend special value to his work for the student of Christian origins to-day" (453).

Fowler, H. Th., *Paul, Q, and the Jerusalem Church* (JbL 43, 9—14): Will eine stärkere Beachtung der Q-Quellen erreichen. Aus ihr läßt sich die Anschauung der Urgemeinde in Jerusalem in den fünfziger und sechziger Jahren erkennen. Paulus dagegen weicht in seinen Anschauungen wie in seiner Form von Q stark ab.

Dibelius, M., *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (173. Göttingen 1925, Vandenhoeck & Ruprecht): Will die Bedeutung der modern-kritischen Auffassung von Jesus und seinem Werk für die Gegenwart weiteren Kreisen vermitteln und schildert deshalb z. B. „die Ausweitung des Jüngerverhältnisses, die schon bei Lebzeiten Jesu aus Jüngern Gläubige werden läßt. und die Veränderung des Reichsglaubens zum Osterglauben durch den Tod Jesu" (73).

Dobschütz, E. v., *Rationales und irrationales Denken über Gott im Urchristentum. Eine Studie besonders zum Hebräerbrief* (StKr 94, 235—255): Bei Jesus ist das Gottvertrauen weder rational begründet, noch auf die Betonung des Irrationalen eingestellt. Seine Predigt, die sich nicht an den Verstand, sondern an den Willen wendet, steht über diesen Gegensätzen. Paulus dagegen (Röm 9; 8, 29; die Ableitung des Apostolats vom souveränen θέλημα Gottes usw.) ist tief ergriffen von dem Irrationalen in Gottes Wesen und Walten; er ist der Vertreter des Irrationalen im NT. In der nachpaulinischen Zeit läßt die Wucht des paulinischen Irrationalempfindens nach. Das rationale Denken über Gottes Tun überwiegt in Hebr- und Barnabasbrief, die unter dem Einfluß griechischer Popularphilosophie stehen und „einen alexandrinischen Typus in der nachpaulinischen Literatur des Urchristentums vertreten". F.

Machen, J. G., *What is Faith?* (263. N. Y. 1925, Macmillan): Populär gehaltene Vorlesungen an der Grove City Bible School im Sommer 1925 unter Verwendung von Artikeln, die M. in verschiedenen amerikanischen Zeitschriften veröffentlicht hat. Es ist eine in positiv protestantischem Sinn geschriebene klare Darlegung der im NT gelehrten Bedeutung des Glaubens an Gott und Christus als den Erlöser, der aus dem Sündenbewußtsein entquillt unter Auseinandersetzung mit negativ-kritischen Stimmen, wie von McGiffert.

Feine, P., *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments* (151. Lp. 1925, Dörffling & Franke): Das Bekenntnis war schon vor Paulus bei der Taufe üblich und enthielt den Glauben: 1. an Gott, den Weltschöpfer; 2. an Jesus Christus, den Herrn, seinen Tod und seine Auferstehung und 3. an Sündenvergebung, Begnadigung durch den Hl. Geist und einstige Auferstehung von den Toten. Das NT habe dagegen noch nicht gekannt die Formeln: „Ich glaube an den Hl. Geist" und „eine heilige Kirche". Die Heilswirkung der Taufe sei auch nicht etwa sakramental-magisch oder mystisch verstanden worden. Aber die Tauflehre war immer trinitarisch; die Formulierung im einzelnen verschieden. — Es ist jedenfalls sehr dankenswert, daß die aus dem Vollen schöpfende Studie des verdienten ntl Exegeten den Versuch macht, einmal alles zusammenzustellen, was als Glaubensbekenntnis der ersten Christenheit angesprochen werden kann. Über Hypothesen wird man auf diesem Gebiete nicht hinauskommen.

Adam, K., *Das Wesen des Katholizismus.* 2., verm. Aufl. (Aus Gottes Reich: 258. Düsseldorf 1925, Schwann. *M* 8.—): Auch hier sei auf diese formell wie inhaltlich hervorragenden Darlegungen des Tübinger Dogmatikers hingewiesen, in denen er als „Professor" bekennt, „was er in

seiner heimlichsten Seele unter dem Aufgebot aller ihm zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel, unter dem Drang unbedingter Wahrhaftigkeit als das Entscheidende, als das Wahre und Wirkliche gefunden hat" (25). Als Wesen des Katholizismus wird der innige Zusammenhang mit Christus dargetan (Christus in der Kirche. Die Kirche, der Leib Christi. Durch die Kirche zu Christus). Den ntl Exegeten interessieren besonders die Kapitel: Die Stiftung der Kirche im Licht der Verkündigung Jesu; Die Kirche und Petrus. In ersterem wird Heilers Trennung zwischen Kirche und Jesus widerlegt und u. a. auch die „eschatologische Frage" beantwortet (84 ff). A. meint, Jesu prophetische Art zu sehen und zu werten, habe nicht zwischen dem Heute und Morgen unterschieden [?]. „Die ganze Zukunft, der Untergang Jerusalems so gut wie die Aufrichtung und Ausbreitung seiner Kirche war Ihm Gegenwart, die Gegenwart Seines Gerichtes" (88). Diese Theorie wird sich an der Einzelinterpretation der Texte schwerlich bewähren. Auch A. hebt dann das χρονίζειν des Herrn hervor und bezieht mit Recht das, was das damalige Geschlecht noch erleben soll, auf die einleitenden Ereignisse der Parusie. Für die Echtheit der Primatstelle wird u. a. die aramäische Vorstellungswelt von Mt 16, 15 ff und der „konzentrierte Antipharisäismus" geltend gemacht. Die Übersetzung: „Das Himmelreich leidet Gewalt" (227 u. 250) ist exegetisch nicht einwandfrei. Die Salbung in Bethanien ist nicht, wie S. 90 nahegelegt ist, hinter die eschatologische Rede zu setzen. Die Parusienähe spielt allerdings, wie A. betont (92), im Jo-Ev keine Rolle mehr, aber um so mehr in der ungefähr gleichzeitigen Apk; diese Hoffnungen sind also am Ende des 1. Jahrh. noch nicht „abgetragen".

La Piana, G., *I conflitti dottrinali e l' idea di Dio nel cristianesimo primitivo* (Ricerche religiose 1, 514—540): Eine Auseinandersetzung mit dem Buche McGifferts, The God of the early Christians, dessen These: die ersten Heidenchristen hätten nur Christus als Erlösergott gekannt, als zu einseitig abgelehnt wird.

Machen, J. G., *The God of the Early Christians* (PrthR 22, 544—588): Eine Ablehnung des gleichbetitelten Buches von A. C. Mc Giffert (N. Y. 1924), der ein nichttheistisches Heidenchristentum konstruiert.

Hoennicke, G., *Die Gottesreichsidee in der Antike und ihre Nachwirkung in der germanisch-romanischen Kulturwelt* (Mitteilungen der Schles. Gesellsch. für Volkskunde 26): Bezüglich der ntl Vorstellungen nimmt der Verfasser an, daß „Jesus die sozialen Tendenzen, die im Judentum vorhanden waren, berücksichtigt, sie aber ins Religiöse umgebogen hat. Paulus ist auch ihm „der eigentliche Vater des Kirchengedankens".

Batiffol, P., *L'idée de rédemption dans le christianisme primitif* (Sc Ser. VI, 6, 321—336): Ein Vortrag auf der Semaine d'ethnologie religieuse (Sept. 1925 in Mailand). Paulus hat die Lehre, die er von der Urgemeinde empfing, hinsichtlich des Sündenbegriffs (Erbsünde), der Gottesgerechtigkeit, des Opfercharakters des Todes Jesu und der Eingliederung in Jesus weiterentwickelt und vertieft. Da aber auch unabhängig von Paulus 1 Petr. die Johannesbriefe u. a. dieselbe Soteriologie lehren, basiert alles auf der Lehre Jesu (Mk 10, 45, Eucharistietexte).

Eisler, R., *Das letzte Abendmahl* (ZntW 24, 161—192): Die Mazze „Israel", die beim Seder genossen wird, bedeutet das Brot Gottes, mit dem Israel in Gemeinschaft tritt. Das Essen der „aphiquomen" bedeutete den Genuß des Brotes des ἀφικόμενος, des Messiasbrotes. Paulus vollzieht die Gleichung Brot = Kirche, aber auch Leib Christi. Jo hat schon eucharistische Vorstellungen. בִּשְׂרָא heißt sowohl σάρξ wie εὐαγγέλιον. Eschatologisch ist auch die Brotbitte des Vaterunsers: „Unser Brot für morgen gib uns heute noch."

Scott, E. F., *The Spirit in the New Testament* (256. N. Y. 1923, Doran): Nach JR 4, 444 eine „meisterhafte Interpretation" der Lehre des NT.

Murillo, L., *Universalismus Evangelii in aevo apostolico* (VD 3, 151—155): In der Auffassung vom Universalismus besteht zwischen Paulus und den Zwölfen nicht jene Differenz, welche die Kritik in die Urkunden des Urchristentums hineinliest. F.

Weber, S., *Die katholische Kirche die wahre Kirche Christi.* 2., verb. Aufl. (117. Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 2.—): Die 1. Auflage war in der Sammlung Glaube und Wissen als Heft 15 erschienen. Verfasser begründet seine These auch biblisch eingehend. Wenn auch die ntl Schriften keine direkte ausführliche Beschreibung der Begründung der Kirche enthalten, so ergibt sich doch aus ihnen, daß Christus eine solche vollzogen und Apostolat und Primat eingesetzt hat. Die Apostel haben demnach mit Recht die Gemeinden hierarchisch organisiert. Sie schufen den Diakonat. W. läßt schon „die sieben Diakone" in Jerusalem mit „der Gewalt zur Verkündigung des Wortes und zur Spendung der Taufe neben der Verwaltung der kirchlichen Wohltätigkeitspflege" ausgerüstet sein. Daß ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι im NT noch nicht streng geschiedene Begriffe waren, kann man nach W. „ruhig zugeben".

Dodd, C. H., *The Eschatological Element in the New Testament and its Permanent Significance* (Intpr 20, 14—24): Die jüdische Eschatologie wurde durch die Lehre Jesu wesentlich geändert, aber das eschatologische Element nicht beseitigt. Das bewahrte das Urchristentum vor Mystizismus, Sozialismus, Weltsinn und Weltflucht und bewahrte ihm den Glauben an die göttliche Vorsehung und das menschliche Wirken.

Dieckmann, H., S. J., *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici (Theologia fundamentalis).* Tom. 1: *De Regno Dei. De constitutione Ecclesiae.* Tom. 2: *De Ecclesiae Magisterio conspectus dogmaticus* (XXVIII u. 554 mit 2 Karten; 308. Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 14.—; 10.—). D. betont, daß im 1. Band seine Methode eine geschichtliche sei. Infolgedessen wird natürlich sehr viel exegetisches Material vorgebracht und besprochen. Der Begriff „Gottesreich" liefert dem Verfasser die Grundlage; es sind ihm deshalb ca 170 Seiten gewidmet. Daran schließt sich der Beweis der Stiftung und Einrichtung der Kirche durch Christus (Apostolat und Primat) sowie eine Schilderung der Kirche in apostolischer und nachapostolischer Zeit. Sogar eine Karte der östlichen Mittelmeerländer, die die Reisen der Apostel zeigt, und der Bischofssitze um das Jahr 150 ist zur Veranschaulichung beigegeben. Ebenso ist auf zahlreiche, die ntl Exegese berührende Einzelfragen (Eschatologie, Organisation der Juden zur Zeit Christi, Echtheit von Mt 16, 18 f u. a.) gründlich unter Beifügung zahlreicher Literaturangaben eingegangen. Die ausführlichen Inhaltsregister sowie gute Indices erleichtern die Benutzung dieses reichhaltigen und verdienstvollen Werkes. Natürlich wird man in Einzelheiten anderer Meinung sein können. Z. B. ist die Bestimmtheit, mit der die ἄγγελοι der sieben apokalyptischen Gemeinden als ihre Bischöfe gedeutet werden (I 379 f 405), keineswegs haltbar und die Frage etwas zu oberflächlich behandelt. II 121 wird — was auch Bibelkommissionsdekrete betrifft — erklärt: „decreta Congregationis doctrinalia esse non quidem irreformabilia et infallibilia, attamen certa". Wie kann etwas Fallibles doch ein certum (nicht securum oder tutum) sein?

Quick, O. C., *The Fact and Doctrine of Resurrection* (AthR 8, 114—123): Für die Realität dieses Mysteriums.

Weller, G., *Die Eschatologie ein unentbehrliches Stück des Evangeliums* (NkZ 34, 15--49): Ein Vortrag, den der Verfasser bei einem von der Ev.-kirchl. Vereinigung in Stuttgart veranstalteten wissenschaftlichen Kurs für Theologen hielt. W. entwickelt im ersten Teil kurz die Geschichte der eschatologischen Christuserwartung in der Kirche, bringt sodann den

systematischen und biblischen Beweis, daß die Eschatologie als Hoffnung ein integrierender Bestandteil des Evangeliums genannt werden müsse und fordert praktisch eine größere Betonung der Christushoffnung in der Predigt. F.

Gröhl, R., *Die „Heiligen der letzten Tage" und die katholische Kirche. Ein Büchlein für Wahrheitssucher.* 2. Aufl. der Schrift: *Die Adventisten und ihre Lehren* (150. Habelschwerdt 1925, Franke. *M* 2.—): Außer dem Titel scheint gegenüber der 1921 in Breslau erschienenen Auflage nichts Wesentliches geändert worden zu sein. Das NT berührt u. a. besonders Kap. 1: Die baldige Wiederkunft Christi und das tausendjährige Reich. Mit der These, die erste Auferstehung sei die aus der Sünde, hat aber G. Unrecht. Mit Recht wendet er sich gegen die adventistische Deutung der Zahl 666 = Vicarius filii Dei [ob es sich lohnt, solchen Unsinn überhaupt zu widerlegen?] und verzichtet seinerseits auf eine bestimmte Deutung.

Riggenbach, E., *Die Missionsaufgabe der Gemeinde* (Stst 21, 2—8): Gegen Böhmerle (Reich-Gottes-Bote 1924, 137—140) wird erwiesen, daß Reich Gottes und Gemeinde zwar nicht die gleichen Begriffe, aber zusammengehörende Dinge darstellen, daß die Bekehrung Israels mit dem Tausendjährigen Reich nichts zu tun hat, und daß der Missionsbefehl Jesu auch die Heidenmission einschloß.

Coppens, J., *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise chrétienne* (Univ. cathol. Lovaniensis Dissertationes II, 15: XXII u. 432. Wetteren 1925, J. de Meester): „Die Handauflegung der Apostel zur Weihe und Firmung ist auf die privaten und liturgischen Bräuche der Juden und auf den Einfluß Christi zurückzuführen. Die Handauflegung zur Rekonziliation hebt, da 1 Tim 5, 22 nur von der Weihehandauflegung zu verstehen ist, erst im nachapostolischen Zeitalter an" (J. B. Umberg S. J., ZkTh 49, 583).

Preisker, H., *Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche* (StKr 95, 272—294): Pr. will zwischen der Liebe im Urchristentum (Jesus, Paulus) und der Liebe in der alten Kirche eine scharfe Linie ziehen. Bei Jesus und Paulus ist die Liebe enthusiastisch-unbegrenzt, aktivistisch-sozial, die beherrschende Tugend, die alle übrigen sittlichen Forderungen in sich schließt und von sich aus erfüllt. Schon in den Pastoralbriefen, in Jak, besonders bei Jo (der Apk eignet „eine Virtuosität im Hassen") aber zeigen sich zum Teil Einschränkungen der Liebe auf den Brüderkreis. Bei den Vätern erscheint sie gegenüber dem Urchristentum auffallend verändert: sie ist Tugend neben andern geworden, sie wird mehr und mehr auf den Kreis der christlichen Brüder eingeengt, an die Stelle des Sozialaktiven ist individualistischer Moralismus, „ein Rechnen und Berechnen menschlicher Leistungen, die sich den Himmel verdienen wollen", getreten usw. Der Not unserer Zeit ist allein die Liebe des Urchristentums würdig. F.

2. Urchristentum.

Wade, G. W., *The Ten Best Books of the Apostolic Age* (Exp 9. S. 3, 5—14): Von deutscher Literatur nur Weizsäcker und Harnack.

Ehrhard, A., *Urchristentum und Katholizismus.* Drei Vorträge (Schriften der Gesellsch. für christl. Kultur in Luzern. 1. Bd.: 153. Luzern 1926, Räber & Co.): Will nachweisen, daß „der Katholizismus die genuine, echte Frucht des Urchristentums" ist. Deshalb werden „das palästinensische Judenchristentum", „das paulinische Heidenchristentum" und „das johanneische Universalchristentum" als die drei Lebensstadien des Urchristentums daraufhin geprüft.

Achelis, H., *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten.* 2. Aufl. (XVI u. 343 mit 20 Tafeln. Lp. 1925, Quelle & Meyer): Hat die Anmerkungen und Exkurse der 1. Auflage sämtlich gestrichen, um so einem größeren

Leserkreis besser zu dienen. Die ntl Periode wird in den ersten drei Kapiteln (Die Gemeinde in Jerusalem. Die heidenchristlichen Gemeinden. Das Ende des Judenchristentums) behandelt.

Dufourcq, A., *Histoire ancienne de l'Église III: Le christianisme primitif. Saint-Paul. Saint Jean. Saint Irenée.* 5. éd. (12⁰. 246. P. 1924, Plon): Berücksichtigt besonders den Anschluß à l'œuvre de Jesus, à l'extension du Judaisme, à la transformation du Paganisme depuis le temps d'Alexandre und gibt im Anschluß an die genannten, in positivem Sinne dargestellten Apostel eine Kirchengeschichte ihrer Zeit.

Harnack, A. v., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* 4., verb. und verm. Aufl. 2 Bde (816 u. 11 Karten. Lp. 1923, Hinrichs): Da das Werk, namentlich in seinem ersten Buch (Einleitung und Grundlegung), auch ntl Fragen wie die Aussendung der Jünger Jesu, den Übergang von der Juden- zur Heidenmission, das Wirken Pauli, die Bedeutung der Apg u. a. bespricht, sei auch hier auf diese Neubearbeitung hingewiesen.

Buonaiuti, E., *Saggi sul cristianesimo primitivo* a cura e con introduzione di F. A. Ferrari (XXVII u. 382. Città di Castello 1923, Il Solco): Ferrari bietet eine Einleitung: L'essenza del cristianesimo secondo Ernesto Buonaiuti. Dann folgen Aufsätze wie: I frumentari e la prigionia romana di S. Paolo; Il dramma escatologico nell' Apocalisse Paolina; „Più grande, l'amore!" (Unabhängigkeit der Empfehlung der Liebe durch Paulus von profanen Parallelen); Presbiteri e profeti; Gli apocrifi nella primitiva chiesa africana; Scisma et eresia nella primitiva letteratura cristiana. Ferner Konferenzvorträge wie: Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana.

Bornhäuser, *Wann feierten die ersten Christen das Abendmahl?* (NkZ 35, 147—159): Kommt auf Grund einer Untersuchung des bekannten Pliniusbriefes an Trajan, ferner von Apg 20, 7—11 und 1 Kor 11, 17 ff zu dem Ergebnis, daß die ersten Christen in Erinnerung an das erste Herrenmahl das sakramentale Mahl nach Mitternacht und vor dem Anbruch des Tages feierten. Paulus hat in Troas seine Rede aus diesem Grunde absichtlich bis nach Mitternacht hingezogen. F.

Rust, H., *Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie* (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Heft 118: 74. München 1924, Bergmann): Bespricht das Zungenreden nach den 3 Typen: sprachgleiches, sprachähnliches und stammelndes Zungenreden. In der Sammlung: „Die okkulte Welt" (Pfullingen) hatte der Verfasser früher ähnliche Studien über die Visionen des NT (1922) und über das Zungenreden des NT (1924) veröffentlicht. Verfasser ist aber selbst nicht Okkultist.

Schumacher, R., *Die soziale Lage der Christen im apostolischen Zeitalter.* (41. Paderborn 1924, Schöningh): Bespricht nach diesem Gesichtspunkt die einzelnen urchristlichen Gemeinden und kommt zum Resultat, daß ihre soziale Lage „zwar keine glänzende, doch im allgemeinen auch nicht ungünstig war". „In den Gemeinden überwogen natürlicher Weise die breiteren unteren und mittleren Schichten. Aber eine Proletarierbewegung ... war das junge Christentum nicht" (40).

3. Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.

Felten, J., *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel.* 2. u. 3. Aufl. 2 Bde (642 u. 646 S., Regensburg 1925, Manz): Die 1. Aufl. dieses verdienstvollen Werkes wurde BZ 8, 408 f begrüßt. Die dort vorgeschlagenen Korrekturen sind alle vorgenommen worden. Auch sonst hat der Verfasser die bessernde und ergänzende Hand angelegt. In der Chronologie des Lebens Jesu (I 187 ff) ist zwar auf neuere

Forschungen hingewiesen, aber leider nichts Wesentliches geändert worden. Dem 7. Kap. ist nun eine Darlegung beigefügt, die die Organisation der jüdischen Gemeinden in der Diaspora und die politischen Rechte und Privilegien der Juden darstellt (I 290—298). Wer sich selbst auch nur einen Überblick über das riesige Quellenmaterial und die reiche Literatur, die hier zur Verarbeitung kamen, verschafft hat, wird die Leistung des Bonner Exegeten bewundern.

Budden, Ch. W. and **E. Hastings,** *The Local Colour of the Bible.* Vol. 3: *Matthew — Revelation* (355. N. Y. 1925, Scribner); Geographische, chronologische, politische, kulturelle u. a. Tatsachen werden nach ihrer Bezeugung durch das NT dargestellt (nach JR 5, 657).

Clemen, C., *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht.* 2., völlig neubearb. Aufl. (440. Gießen 1924, Töpelmann): Die 1909 erschienene 1. Aufl. wurde BZ 7, 198 begrüßt. Nachdem C. die inzwischen gerade auf religionsgeschichtlichem Gebiete sehr tätige neuere Forschung eingearbeitet, vieles verbessert und umgestaltet hat, wird dieses Arsenal für religionsgeschichtliche Vergleichung des NT (C. schreibt eigentümlicher Weise: neues Testament) noch größeren Nutzen stiften. Im einzelnen wird man ja häufig anderer Meinung sein als C. So begegnet vor allem seine stark zeitgeschichtlich orientierte Apk-Erklärung erheblichen Zweifeln.

Holl, K., *Urchristentum und Religionsgeschichte* (Studien des apolog. Seminars in Wernigerode. 10. Heft: 48. Gütersloh 1925, Bertelsmann): Übt in diesen Vorträgen an den Thesen Reitzensteins, Boussets u. a. scharfe Kritik und betont das Besondere des Christentums in seinem Gottesbegriff, der Gott und Sünder zusammenbringt. Nicht die Gemeinde hat den Evv-Stoff gebildet, sondern das Treibende war der Eindruck der Persönlichkeit Jesu selbst. Paulus hat nicht das Christentum an den Hellenismus ausgeliefert, sondern umgekehrt das Christentum vor dem Untergang im Hellenismus bewahrt.

Dobschütz, E. v., *Aus der Umwelt des Neuen Testaments* (StKr 95, 314 bis 332): Bringt nach einigen Bemerkungen über die neueste (4.) Auflage von Deißmanns „Licht vom Osten" fünf Gruppen grundsätzlicher (lexikalischer, hermeneutischer, kulturgeschichtlicher, theologischer, religionsgeschichtlicher) Bedenken gegen die Auffassung und Darstellung Deißmanns. F.

Buswell, J., *Notes and Reflections on the alleged Genetic Relationship between Christianity and ancient contemporaneous Religions* (Bs 81, 418—439): Verteidigt mit einer gewissenhaften Kritik der synkretistischen Methoden und Argumente die Originalität des Werkes Jesu. Er findet als den Angelpunkt der christlichen Bewegung die Auferstehung Jesu, die 'the best attested fact of all history' ist. F.

Kittel, G., *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum* (Beiträge zur Wissensch. vom AT und NT. 3. Folge, Heft 1: 200. Stuttgart 1926, W. Kohlhammer): An Realien, Sprache, Literatur- und Formkritik, religionsgeschichtlicher und religionsvergleichender Betrachtung wird gezeigt, wie wertvoll eine Kenntnis des Spätjudentums für den Ntler ist. Zahlreiche ntl Stellen werden als Beispiele besprochen. Die neuere formengeschichtliche Kritik begegnet bei K. noch einer großen Skepsis. Die Bergpredigt ist, obwohl ihre Einzelforderungen nicht singulär sind, doch unabhängig von rabbinischer Tradition. Eine Beilage behandelt die rabbinischen und heidnischen Parallelstellen zu τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως (Jak 3, 6), um die Bedeutung der ersteren, die vom Schicksalsrad sprechen, zu zeigen.

Box, G. H., *Early Christianity and the Hellenic World* (Exp 9 S. 2, 128 bis 143): Der Gottesbegriff der Christen duldete keine Kompromisse mit heidnischen Auffassungen. Was übernommen wurde, wurde umgestaltet.

Schermerhorn, W. D., *Syncretism in the Early Christian Period and in Present-Day India* (JR 4, 464—478): Vertritt im ersten Teil die These, der heidnische Glaube einerseits, das Christentum anderseits seien so sehr vom Synkretismus der ersten drei Jahrhunderte durchdrungen worden, daß „es im römischen Reich keine große Veränderung mehr bedeutete, als das Christentum Staatsreligion wurde. . . .“ F.

Van den Bergh van Eysinga, G. A., *Boeddhistische invloed op christelijke Evangelien* (NthT 13, 163—172): Macht besonders auf die von H. Haas („Das Scherflein der Witwe“ und seine Entsprechung im Tripitika, Lp. 1922, Hinrichs) betonte Parallele aufmerksam.

Fairweather, W., *Jesus and the Greeks, or Early Christianity in the tideway of Hellenism* (423. Ld. 1925, Clark): Der hellenistische Einfluß betrifft nicht wesentliche Bestandteile und mindert nicht die Unabhängigkeit der christlichen Lehre (nach JR 5, 332).

Norden, E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Studien der Bibliothek Warburg 3: 172. Lp 1924, Teubner): Bietet eine Erklärung der 4. Ekloge Vergils, die auf die Geburt eines himmlischen Knaben, der ein neues glückliches Zeitalter herbeiführen wird, zu deuten ist. Die heidnischen Geburtsfeiern des Helios (25. Dez.) und des Aion (6. Jan.), die ägyptischen Sagen von der Liebesvereinigung des Amon-Re mit der Königin, das Theologumenon (Philo), daß der göttliche Geist zeugend wirken könne — ἐπισκιάζειν deutet dieses Vermindern der menschlichen Denkkraft und Versetzen in Ekstase an —, das ägyptische Königsdrama: 1. Empfang des göttlichen Lebens, 2. Aufnahme in den Götter- und Heroenverein, 3. Übertragung der irdischen Herrschaft, die Verehrung des Kindes Horus und noch andere Züge einer graeco-ägyptischen Gnosis liefern dem Verfasser nicht bloß Erklärungen zu Vergil, sondern auch zur Geburtsgeschichte Jesu in den Evv, die er durchaus als Legende betrachtet. Gabriel müsse den göttlichen Geist ersetzen. In der Vorlage des Lk sei der Engel nicht Maria, sondern Elisabeth im 6. Monat (Fühlbarwerden der Kindesbewegungen) erschienen und diese habe das Magnificat gesungen. Jo 3, 30, das vom Wachsen und Abnehmen handelt, sei unter astronomischem Einfluß geprägt. N.s Buch bedeutet zweifellos eine Erweiterung und teilweise auch Verfeinerung der religionsgeschichtlichen Methode. Soweit sie auf das NT übergreift, wird es aber wohl nur solche Forscher wenigstens teilweise überzeugen können, denen das Wirken übernatürlicher Faktoren ein Ding der Unmöglichkeit ist. Aber auch dann erscheinen die Verbindungsfäden oft recht dünn und künstlich zusammengeknüpft. Das Chanukkafest wurde nicht am 25. Dez., wie N. behauptet, gefeiert, da der Monat Kislew nicht genau dem Dezember entspricht.

Aufhauser, J. B., *Antike Jesus-Zeugnisse vorgelegt.* 2., verm. und verb. Aufl. (Kleine Texte 126: 57. Bonn 1925, Marcus & Weber): Gegenüber der 1. Aufl. (vgl. BZ 12, 190 f) sind hauptsächlich die einleitenden Bemerkungen besonders durch Nennung neuerer Literatur vermehrt worden.

Lightley, J. W., *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus* (416. Ld. 1923, Epworth Press): Bespricht Pharisäer und Sadduzäer (wobei er den ersteren den Vorzug gibt), Samaritaner, Essener (die pharisäischen Ursprungs waren und pythagoreische Züge angenommen haben) und Zeloten (zu denen auch Johannes der Täufer teilweise zu rechnen sei).

Easton, B. S., *Mr. Herford on the Pharisees* (AthR 7, 423—437): Lehnt H.s (vgl. BZ 11, 195) günstige Beurteilung des Pharisäismus ab und erklärt Christi Haltung und Pauli Zeugnis für richtig.

Reinach, S., *La première allusion au christianisme dans l'histoire. Sur un passage énigmatique d'une lettre de Claude* (RHR 1924): Im Papyrus 1912 des Britischen Museums ist ein Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner vom Jahre 41 überliefert, worin sie ermahnt werden, sich mit den Juden in ihrer Stadt zu vertragen. Den Juden wird dabei verboten, fremde Juden aus Syrien oder Ägypten einzuladen, da dies seinen (des Kaisers) Verdacht vermehren würde; εἰ δὲ μή, πάντα τρόπον αὐτοὺς ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινήν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας. Unter dieser Krankheit vermutet R. die Ausbreitung des Christentums (nach Rb 34, 621, wo auch der Widerspruch Ch. Guigneberts und P. Battifols und eine weitere Abhandlung S. Reinachs notiert wird).

Ghedini, G., *Il più antico documento riguardante il Cristianesimo? La questione degli Ebrei nella lettera dell' imperatore Claudio agli Alessandrini* (Sc Ser. VI, 5, 369—376): Verhält sich gegen die Deutung auf Christen skeptisch.

Donini, A., *Claudio e i Giudei d' Alessandria* (Ricerche religiose 1, 150 bis 156): Lehnt die Beziehung des neuentdeckten Dekretes auf das Christentum ab.

Rasp, H., *Flavius Josephus und die jüdischen Religionsparteien* (ZntW 23, 27—47): Findet deutliche Spuren einer Wandlung. Da die Sadduzäer seine schärfsten Gegner waren, macht er sie klein. Die Anhänger des Judas finden Anerkennung, vielleicht weil Josephus dadurch seinen Abfall von den Pharisäern zur jüdisch-nationalen Richtung verständlich machen wollte.

Kampers, Fr., *Christus hat gelebt! Entdeckung neuer Zeugnisse* (Die Einkehr 1925, Nr 79): Macht Mitteilungen über einen Vortrag R. Eislers auf dem 55. Philologentag in Erlangen, der auf Grund des slawischen Josephustextes das echte Zeugnis des Josephus über Christus rekonstruieren zu können glaubte. K. stimmt seinen Hypothesen zu. Die gleiche These vertritt K. auch im Histor. Jahrbuch 45, 558—565.

Hayes, D. A., *Greek Culture and the Greek Testament* (224. N. Y. 1925, Abingdon): Empfiehlt besonders das Studium des ntl Griechisch (nach JR 5, 657).

Greßmann, H., *Heidnische Mission in der Werdezeit des Christentums.* Vortrag auf dem Jahresfest des Allg. Evang.-Protestantischen Missionsvereins zu Basel 1923 (Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissensch. 39, 10—24): Eine auch den Ntler interessierende Untersuchung über hellenistische Propaganda und Propagandamethoden (Verbreitung von Regierungswegen, durch die Literatur, besonders volkstümliche Traktatliteratur, die mündliche Propaganda durch Schauspieler, Berufsmissionare, die „Galloi" oder „Bettelmönche"). F.

Dieterich, K., *Hellenistische Volksreligion und byzantinisch-neugriechischer Volksglaube.* I. Teil (ΑΓΓΕΛΟΣ 1, 2—23): Über Sternbilder und Sterngeister im hellenistischen und neugriechischen Volksglauben. Die Abhandlung enthält u. a. eine Untersuchung über die Entwicklung des Begriffs στοιχεῖον von seiner physikalischen (Element) zur astrologisch-superstitiösen Bedeutung (Himmelskörper, Dämon). F.

Allo, E. B., O. Pr., *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain* (RSphth 15, 5—34): Zeus, Athene, Apollo, Poseidon, Dionysus, Asklepius und viele andere galten nur als σωτῆρες in irdischer Not, sehr selten als Vermittler ewigen Glücks. Auch in den das Seelenheil versprechenden Mysterienkulten wurde es abhängig gemacht von magischen Riten und Gnosis. Leidende und verherrlichte Gottheiten wirkten nicht infolge ihres Leidens erlösend, sondern wurden als Beispiele verehrt.

Angus, S., *The Mystery-Religions and Christianity. A study in the religious background of earlg christianity* (357. Ld. 1925, Murray): Eine Dar-

legung über das Wesen der Mysterienreligionen und die drei Mysterienstufen (preparation and probation, initiation and communion, epopteia and blessedness). Sodann werden die Faktoren, die ihre Verbreitung gefördert, und die Schwächen, die ihren Verfall verursacht haben, dargestellt. Den Schluß bildet eine Erklärung des Sieges des Christentums. Verf., Professor in Sidney, hat ein reiches Quellenmaterial und zahlreiche Literatur durchgearbeitet und bietet so wertvolle Übersichten und Charakteristiken.

Fracassini, U., *Il misticismo greco e il Cristianesimo* (357. Città di Castello 1922, Il Solco): Läßt seiner Darstellung des Sieges des Christentums über den römischen Staat (L' Impero e il Cristianesimo) eine des religiösen Sieges über den Hellenismus folgen. Er stellt die Mysterien, den Kult von Eleusis, die orphischen Kulte, den der Magna Mater, den Synkretismus, die mystische Philosophie und die Theosophie dar, um dann die Distanz vom Christentum zu würdigen, das ist „la forza viva di Dio che opera nel mondo mediante la persona di Cristo" (VII).

Mèdebielle, A., S. C. I., *De „Mysteriis" ethnicis et „Mysterio" christiano* (VD 3, 241—248): Gibt einige allgemeine Gesichtspunkte, welche die moderne Ableitung des Christentums aus antiken Mysterienkulten als „des wahren Fundaments entbehrend" erweisen. F.

Eisler, R., *Vorträge 1922—1923.* II. Teil: *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Vorträge der Bibliothek Warburg): Aus der ungeheuern Fülle dieser religionsgeschichtlichen Betrachtungen sei das 7. Kap. herausgegriffen: Τρόχος γενέσεως und θηρίων φύσεις. Letzteres bedeute den tierischen Instinkt im Menschen [?], ersteres sei eine orphische Bezeichnung und das Rad der ewigen Wiedergeburt, an das der Mensch zu seiner Qual geflochten ist. Auch auf das 13. Kap.: Die Feuertaufe und das „Wasser des Lebens", u. a. sei hier hingewiesen.

Greßmann, H., *Die hellenistische Gestirnreligion* (Beihefte zum alten Orient. Heft 5: 31 mit 4 Tafeln. Lp. 1925, Hinrichs): Schildert u. a. das allmähliche Durchdringen der von Babylon stammenden Astrologie in der griechischen Philosophie und die Umwandlung der hellenistischen Religionen unter dem Einfluß der Astrologie. Für Apk 12 nimmt G. wie Boll den Einfluß des der Jungfrau (regina coeli) gegenüberstehenden Sternbildes, der Hydra an, das sich durch vier Tierkreiszeichen (ein Drittel der Sterne) hindurchzieht.

Rudberg, G., *Einige Platonparallelen zu neutestamentlichen Stellen* (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 179—184): Belegt Stellen aus den Evv, Jak, Paulus mit parallelen platonischen Gedanken. Man darf solchen Übereinstimmungen aber „nicht allzu großes Gewicht beilegen". F.

Leisegang, H., *Der Bruder des Erlösers* (ΑΓΓΕΛΟΣ 1, 24—33): Weist im „Seelenhymnus" der Thomasakten, in der Pistis Sophia, bei Basilides, Philo usw. die Idee eines älteren und jüngeren Logos nach und will die energische Betonung des μονογενής und des „einen" Christus in den Evv und bei Paulus aus der „Abwehr dieser unbiblischen Spekulation von den zwei Erlösern und den zwei Söhnen Gottes" verstehen. F.

Eitrem, S., *Die rituelle* διαβολή (Symbolae Osloensens Fasc. 2, 43—61): Hier sei besonders auf den „Zusatz": „Der διάβολος und die magischen Elemente im NT" (59 ff) hingewiesen, wo die ntl Aussagen mit Zaubertexten verglichen werden.

Reitzenstein, R., *Isiodor Scheftelowitz, Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums* (GgA 185, 37—58): Verteidigt gegen dieses Buch Sch.s Methode und Ergebnisse seiner eigenen Untersuchung über „Das iranische Erlösungsmysterium" und wünscht, daß der jungen Wissenschaft der Mysterienforschung „derartige ‚Förderungen' in Zukunft erspart bleiben". F.

Diehl, E., *Inscriptiones latinae christianae veteres.* Vol. 1 (488. B. 1924, Weidmann. *M* 24.—): Aus den verschiedenen Inschriftensammlungen werden die ausgewählt, die sachlich und sprachlich von Bedeutung sind. Sie reichen von den Anfängen bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts. Kurze Erläuterungen folgen jeweils den Texten. Man begegnet hier vielen Tituli, deren Ursprung im NT zu suchen ist. Darum sei auch hier auf dieses wertvolle reiche Sammelwerk hingewiesen. Es werden noch 2 Bände folgen.

4. Archäologie und Geographie.

Power, E., *Pastor et Grex in Palaestina antiqua et moderna* (VD 1, 21 bis 25): Mitteilungen über das Hirtenleben in Palästina. Der Hirte ist dort viel enger mit seiner Herde verbunden als bei uns. Das von Christus gerne auf sich angewandte Beispiel des guten Hirten gewinnt durch diese Beobachtung an Innigkeit und Inhalt. F.

Dunkel, F., C. M., *Die Fischerei am See Genesareth und das Neue Testament* (Bb 5, 375—390): Beschreibt u. a. die heute gebräuchlichen Netzarten, die verschiedenen Fischarten und beurteilt danach die Namen für das Netz in den Evv (δίκτυον, ἀμφίβληστρον und σαγήνη) und die Erzählung Lk 5, 1—11.

Prat, F., *Le cours des monnaies en Palestine aux temps de Jésus-Christ* (RchScr 15, 441—448): Der silberne römische Denar und die Drachme = ungef. 1 Goldfranc, die Doppeldrachme und der halbe Schekel = 2 Fr., die Tetradrachme und der Schekel und der Stater = 4 Fr., die Mine = 100 Fr., das Talent = 6000 Fr. Dazu kommen Bemerkungen über den Stater im Munde des Fisches, den Obolus der Witwe, den letzten Denar und die 30 Silberlinge des Judas (sie sind Tetradrachmen).

Klameth, G., *Zu den Marienquellen Palästinas* (ΑΓΓΕΛΟΣ 1, 131—140): Bespricht die Traditionen, die diese Quellen in Nazareth, am Wege nach Bethlehem, in Jerusalem und in Ain Karim erwähnen. 6 Abbildungen der Örtlichkeiten sind beigefügt.

Jeremias, Joachim, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.* I. Teil: *Die wirtschaftlichen Verhältnisse.* II. Teil: *Die sozialen Verhältnisse.* A. *Reich und arm* (98 u. 64. Lp. 1923 f, Ed. Pfeiffer. *M* 2.— u. 3.10): Will die Vorarbeit zu einer Kulturgeschichte Palästinas im Zeitalter Jesu bieten. Darum wird zunächst Gewerbe, Handel und Fremdenverkehr besprochen. Dann schildert er die Verhältnisse am Hof und bei den Begüterten, im Mittelstand, bei Sklaven und Taglöhnern sowie solchen, die von Unterstützung leben. Das Abgabenwesen, die Fürsorge und die Bedeutung des Pilgerverkehrs werden ebenfalls gewürdigt. Die Angabe Mt 27, 7 über den Kauf des Töpferackers sei glaubwürdig.

Jeremias, Joachim, *Wo lag Golgotha und das Heilige Grab? Die Überlieferung im Lichte der Formgeschichte* (ΑΓΓΕΛΟΣ 1, 141—173): Schildert das ntl Zeugnis und den archäologischen Befund und verfolgt ausführlich die Geschichte des Heiligtums bis auf Konstantin, um dann den Stil morgenländischer Heiligtumserzählungen (Gründungserscheinungen, Bestätigungserscheinungen und Erneuerungserscheinungen) zum Vergleich heranzuziehen. „Das angebliche Vergessensein des Heiligtums gehört zum Stil und ist jeweils der Beweis dafür, daß man die Stätte noch genau gekannt hat", was auf Eusebius' Bericht und die Kreuzauffindungslegenden anzuwenden ist. Es wird also die Stätte mit Recht in der heutigen Grabeskirche gesucht.

Wandel, *Zur Lage des neutestamentlichen Golgatha* (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 132—161): Enthält Untersuchungen über die Bedeutung des Namens Golgatha, die Mauern Jerusalems, über „Jerusalem und die erste Christengemeinde bis zu Konstantin", über den Wert der traditionellen Passionsstätten, über die Via dolorosa und kommt (mit Dalman)

zu dem Ergebnis, daß „wir den genauen Ort des Kreuzes Jesu mit Sicherheit niemals erfahren werden". F.

Vincent, L. H., O. Pr., *Garden Tomb. Histoire d'un mythe* (Rb 34, 401 bis 431): Eine vernichtende Widerlegung der Behauptung, das Gordon-Grab sei das echte Jesusgrab, unter Beifügung zahlreicher Abbildungen und Pläne.

Orfali, G., O. F. M., *Gethsémani ou notice sur l'église de l'Agonie ou de la prière d'après les fouilles récentes accomplies par la Custodie Franciscaine de Terre Sainte (1909 et 1920)* (4° mit 23 Tafeln und sonstigen Abbildungen. P. 1924, Picard): Eine Kirche des 4. und eine des 12. Jahrh. waren an der Stelle errichtet worden, wo sich jetzt ein Neubau erheben soll.

Meistermann, B., O. F. M., *Gethsémani. Notices historiques et descriptives* (335 mit 2 Karten, 12 Plänen und 5 photogr. Ansichten. P. 1920, Picard): Beginnt mit der Schilderung des Cedrontales und des Gethsemani nach den Angaben der Apostel und verfolgt dann die Traditionen des 4., 7., 12. und der folgenden Jahrhunderte.

Dunkel, Fr., C. M., *St. Johann in der Wüste* (Das hl. Land 69, 29—31): Tritt für sog. Einsiedelei des hl. Johannes bei Ain Karim als Aufenthaltsort des jungen Johannes ein, obwohl hier keine Spur von Wüste ist.

Abel, F. M., O. Pr., *La distance de Jérusalem à Emmaus* (Rb 34, 347 bis 367): Tritt für die Beziehung auf Emmaus-Nikopolis ein. Der weiteste der drei Wege zwischen Jerusalem und Emmaus betrug tatsächlich 160 Stadien. Das sei auch die richtige (nicht bloß palästinensische) Lesart. Emmaus gehört neben Azot, Lydda, Jaffa und Cäsarea in den Kreis der Städte der Schephela und Ebene Saron, die Erinnerungen an die Ereignisse nach der Auferstehung Jesu bewahren.

Haefeli, L., *Caesarea am Meer. Topographie und Geschichte der Stadt nach Josephus und Apostelgeschichte* (Ntl Abh. 10, 5: 76 mit einer Karte. Münster i. W. 1923, Aschendorff): Eine wertvolle Zusammenstellung und Würdigung der überlieferten Nachrichten. Καισάρεια Σεβαστή wurde an Stelle von Στράτωνος (Astarte) Πύργος zwischen 32 und 10/9 von Herodes dem Großen erbaut und zog viel von der Bedeutung Jerusalems an sich. Nach der Zerstörung Jerusalems blieb es bestehen.

Staab, K., *Bei den Samaritanern auf dem Berge Garizim* (Blätter f. d. kath. Klerus 6, 273—275): Eine für den Exegeten wegen Jo 4 interessante Beschreibung einer Reise zum Jakobsbrunnen und Berge Garizim. F.

Orfali, G., O. F. M., *Capharnaum et ses ruines d'après les fouilles accomplies à Tell-Hum par la Custodie Franciscaine de Terre Sainte (1905—1921)* (2°. 122 mit 12 Plänen. P. 1922, Picard): Genaue Beschreibung der Ruinen. O. möchte die Synagoge erheblich früher datieren als Watzinger und denkt an den Hauptmann von Kapharnaum als Erbauer (nach E. Power S. J., Bb 6, 106—112, der O. nicht beistimmt).

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Harnack, A. v., *Über den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments* (ZntW 24, 1—16): Die Gründe, die für die Autorschaft des Hippolyt sprechen, sind nicht beweiskräftig; ja diese ist sogar höchst unwahrscheinlich. Dagegen ist sicher die Autorität des römischen Bischofs (Viktor oder Zephyrin) hinter dieser „autoritativen Kundgebung der römischen Gemeinde".

Lagrange, M.-J., O. Pr., *L'auteur du Canon de Muratori* (Rb 35, 83 bis 88): Setzt sich mit Harnacks Hypothese auseinander und hält es für sehr wahrscheinlich, daß Hippolyt als Gegenpapst den Kanon verfaßt habe.

Klostermann, E., *Zum Muratorischen Fragment* (ZntW 22, 308 f): Schlägt die Konjektur in Zeile 4: quasi melioris (oder altioris) studiosum, vor.

2. *Geschichte der Kritik und Exegese.*

Staab, K., *Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen* (Bb 5, 296—353): Erfreulicherweise werden die Katenenstudien wieder aufgenommen. St. weist auf eine Studie von L. Thomas, Les Collections anonymes de Scolies grecques aux Évangiles, hin, eine Analyse des Pal. gr. 220, die aber nur lithographisch veröffentlicht wurde. St. selbst bietet zuerst einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Katenenforschung, wobei der Forschungen des Kardinals Faulhaber besonders gedacht wurde. Die Katene zu den katholischen Briefen liegt nur in einem Typus vor, der handschriftlich gut überliefert ist. St. charakterisiert ihn näher und bespricht die lemmatisierten Scholien. Als Hauptscholiast wurde Didymus von Alexandrien gefunden, dessen Enarratio zu den katholischen Briefen echt ist. Auch bei diesen Katenen läßt sich eine Urkatene herausschälen mit lauter anonymen Scholien (ἀνεπίγραφα), die handschriftlich noch gut im Vat. gr. 652 vorliegt. Der Verfasser der Katene ist nicht Andreas.

Smith, H., *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels.* 2 Vols (Translations of Christian literature Ser. 6: 351, 350. Ld. 1925 f, Society for promoting Christian knowledge): Eine moderne Evangelienkatene in englischer Übersetzung der Texte, soweit sich eine solche aus vornizänischem Material zusammensetzen läßt. Auch Origenes ist weitgehend exzerpiert worden. Die Niketaskatene zu Lk habe bezüglich Origenes manches Material als unecht und die Zugehörigkeit mancher Scholien zum Lk-Kommentar erwiesen.

Bludau, A., *Die Schriftfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel* (Ntl Abh. 11, 5: 83. Münster i. W. 1925, Aschendorff. *M* 3.40): Soweit verbreitet schon im christlichen Altertum der Vorwurf gegen die Häretiker war, sie hätten die Schrift verfälscht, so wenig bestätigt sich seine Berechtigung, wenn die einzelnen Fälschungen namhaft gemacht werden sollen. Mit Ausnahme von Marcion, der überhaupt ein neues NT schuf, kann wohl oft von falscher Erklärung von Schriftstellen, aber nicht von Veränderung ihres Textes gesprochen werden. Deshalb geht B. mit der bei ihm bekannten Gründlichkeit die betreffenden Sekten von der apostolischen Zeit bis zu den Monophysiten durch und prüft die ihnen zur Last gelegten Textänderungen. Sie beziehen sich alle (mit Ausnahme von Eccli 34, 30 und der Aquila, Theodotion und Symmachus vorgeworfenen falschen Übersetzung einiger Is-Stellen) auf das NT. Wiederholt stellt sich heraus, daß die als Fälschung angekreidete Lesart auch sonst, z. B. durch den westlichen Text, gut bezeugt, ja sogar ursprünglich ist. Daß Marcions Lesarten in katholische Texte eingedrungen seien, bezweifelt B. ebenfalls, da nicht bewiesen sei, daß Marcion der Schöpfer dieser Varianten sei (21).

Haase, F., *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* (Ntl Abh. 9, 1—3: 312. Münster i. W. 1922, Aschendorff): Nach Nennung der syrischen, der armenischen und georgischen, der arabischen und äthiopischen und der koptischen Hss, welche dem Sammelfleiß H.s bekannt geworden sind, wird zuerst das Apostelkollegium als Ganzes, dann seine einzelnen Mitglieder, und zuletzt Markus und Lukas in der Darstellung dieser orientalischen Berichte behandelt. Wenn auch die ntl Exegese nicht direkt an diesem legendarischen Fortleben der Apostel interessiert ist, so fällt doch auch für sie gelegentlich etwas ab. So im Abschnitt über den Petrusnamen und über Mt 16, 16—18 in den orientalischen Bibelübersetzungen.

Donovan, J., *The Logia in Ancient and Recent Literature* (44. Cambridge 1924, Heffer & Sons. 2 s): Untersucht den Sprachgebrauch in der Profanliteratur, in der LXX, bei Philo und Josephus, bei Klemens von Rom, Polykarp und Irenäus, und besonders bei Justin. Papias habe mit dem Ausdruck nicht bloß Aussprüche, sondern „Worte und Taten" bezeichnen

wollen. Auch spätere Autoren: Pseudo-Dionysius, Eusebius und die Byzantiner und die Oxyrhinchus-Logia werden beigezogen.

Harris, R., *The Diatessaron and the Testimony Book* (Exp 9. S. 2, 453 bis 463): Justin hat eine atl Testimoniensammlung benutzt. Seine Methode ist, bei der Einführung von Zitaten die Persönlichkeit, auf die prophetisch hingewiesen ist, zu nennen. Dies tat auch sein Schüler Tatian. Aus dem neuen holländischen Diatessaron wie aus der Harmonie des Zacharias von Chrysopolis werden solche alte Diatessaronlesarten herausgefunden.

Bludau, A., *Die ersten Gegner der Johannesschriften* (BSt 22, 1/2: XIV u. 222. Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 10.—): Der hochwürdigste Verf. behandelt in dieser ausführlichen und gründlichen Studie vor allem die Alogerfrage, die durch Ed. Schwartz eine nicht richtige, später auch modifizierte Antwort gefunden hatte. Er untersuchte alle alten Berichte über die Bestreiter der Jo-Schriften bei Irenäus, Eusebius, Epiphanius und Filastrius und setzte sich mit der Kritik über diese Nachrichten, besonders über die Mitteilungen des Epiphanius, eingehend auseinander. B. beweist, daß zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Rom eine Bestreitung des Jo-Ev wegen seiner Widersprüche mit den Syn und der Apk wegen ihres phantastischen Charakters in Umlauf war; letztere stamme von Cerinth. Dieser Meinung der „Aloger“ hat sich in Rom wenige Jahre später Cajus bei seinen Kämpfen gegen die Montanisten angeschlossen: Cerinth habe beide Jo-Schriften verfaßt. B. hat das Verdienst, die ganze Frage mit all ihren Verzweigungen klar dargestellt und zu definitiver Lösung gebracht zu haben.

Harnack, A. v., *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche.* 2., verb. und verm. Aufl. (TU 45: XV u. 235, 455*. Lp. 1924, Hinrichs. *M* 30.—): Über die 1. Aufl. und ihre Fortsetzung vgl. BZ 16, 244. Unter den Hinzufügungen ist beachtenswert die schon in den Sitzungsber. der Preuß. Akad. vom 1. Nov. 1923 publizierte Abhandlung über den Laodicener- und den Alexandrinerbrief, wonach der erste von einem Schüler Marcions (Marcion selbst hielt ja Eph für den Laod.-Brief) gefälscht worden sein soll [der Beweis erscheint nicht so „unwiderleglich“, wie H. glaubt]. H. Vogels publiziert in seiner Besprechung des Buches (ThR 24, 442 bis 446) einen rund 150 Verbesserungen und Nachträge zum textkritischen Apparat bietenden „Sündenkatalog“. In einer „Verwahrung“ (ThLz 51, 119 f) erklärt H. dazu, er habe keine Vollständigkeit angestrebt, und nur in 15 Fällen werde durch Vogels Mitteilungen der Text selbst berührt.

Bauer, W., *Adolf v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (GgA 185, 1—14): Anerkennende Würdigung der Harnackschen Untersuchung, die „ein Ereignis für alle“ ist, „denen die Erforschung des Urchristentums am Herzen liegt“. B. widerspricht an einigen Punkten den Auffassungen Harnacks. M.s Widerstand gegen das AT ist nach den Quellen radikal und absolut antimosaisch, nicht bloß wie bei H. antigesetzlich. B. hält die Idee des „fremden“ Gottes und den Dualismus nicht so sehr wie H. für originale Schöpfung, sondern will sie tiefer in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt wissen. H.s Beobachtungen über Beeinflussungen des westlichen Textes durch Marcion lassen sich durch solche über Abhängigkeit auch des nichtabendländischen Textes von ihm ergänzen. F.

Pott, A., *Marcions Evangelientext* (Zeitschr. für Kirchengesch. N. F. 5, 202—223): Marcion und Tatian bieten eine große Reihe Gemeinsamkeiten. Sie haben den vorkanonischen Text vorgefunden und sind seine ältesten Vertreter. Dieser vorkanonische Text kommt dem Urtext sehr nahe. P. gewinnt diese Sätze aus einer Vergleichung der Lesarten Marcions (nach dem Texte Harnacks und Zahns), Tatians und des (v. Sodenschen) Texttyps I. F.

Mundle, W., *Die Herkunft der „marcionitischen" Prologe zu den paulinischen Briefen* (ZntW 24, 56—77): Bestreitet den marcionitischen Charakter der zuerst im Fuldensis auftauchenden Vulgataprologe. Er betont die Verwandtschaft mit Ambrosiaster und glaubt, die Prologe seien von diesen Kommentaren abhängig.

Harnack, A. v., *Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen* (ZntW 24, 204—218): Hält gegenüber Mundle den bisher vom consensus doctorum angenommenen marcionitischen Ursprung aufrecht; Ambrosiaster sei der abhängige.

Lagrange, M.-J., O. Pr., *Les prologues prétendus Marcionites* (Rb 35, 161—173): Hält bezüglich der altlateinischen Prologe gegen Harnack daran fest „que tous les prologues sont d'origine catholique".

Jülicher, A., *Ein neu entdecktes Leben Jesu* (Christl. Welt 38, 162—196): Über Plooijs Ausgabe des holländischen Diatessarons, wodurch „ein schlechthin sicherer Zeuge für die Existenz einer lateinischen Übersetzung von Tatians Diatessaron vor Hieronymus gewonnen" worden ist.

Jülicher, A., *Der echte Tatiantext* (JbL 43, 132—171): „Den Niederländer [Plooijs Ausgabe] schätzen wir als Beleg für die Existenz einer lateinischen Evangelienharmonie vor Hieronymus, und zwar einer Tatian erheblich näher stehenden, zuverlässigeren, als es der Fuldensis ist" (170).

Bainton, R. H., *Basilidian Chronology and New Testament Interpretation* (JbL 42, 81—134): Nach einleitenden Notizen über den Gnostiker Basilides und sein Ev bespricht er die Einzelangaben über Geburt, Taufe und Tod Jesu.

† Sanday, W., und **C. H. Turner**, *Novum Testamentum S. Irenaei Episcopi Lugdunensis, being the New Testament in the Old-Latin version of the* ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΨΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΩΣΕΩΣ, edited from the mss, with introduction, apparatus, notes, and appendices . . . assisted by many other scholars and especially by A. Souter (Old-Latin Biblical Texts Nr 7: 4°. CLXXXVIII u. 311. Oxford 1923, Clarendon Press). Das große Werk enthält zahlreiche Einzeluntersuchungen, z. B. über das Alter des lateinischen Irenäus und die Frage, ob Tertullian einen solchen gekannt hat. Zahlreiche Nachträge und Korrekturen waren nötig, da die ersten Druckbogen schon 1893 fertig gestellt waren. Der Hauptteil bringt den Wortlaut der direkten und indirekten Zitate aus dem NT. Varianten der ntl Vetus Latina sind unten, des lateinischen Irenäus am Rande notiert. Eine wichtige, aber noch nicht abschließende Sammlung.

Merk, A., S. J., *Der Text des Neuen Testamentes beim hl. Irenäus* (ZkTh 49, 302—315): Über Sanday-Turner. Betont den Wert des armenischen Irenäustextes. Eine Evangelienharmonie lag Irenäus nicht unmittelbar vor.

Merk, A., *Der Text des Neuen Testamentes beim hl. Irenäus* (ZkTh 49, 302—315): Eingehende Besprechung des Buches von Sanday, Turner u. a., wobei auch auf die Bedeutung des armenischen Irenäustextes hingewiesen wird. Aber auch wenn die Irenäuslesart sicher gestellt ist, dürfen Schlüsse auf den damaligen ntl Text nur mit großer Vorsicht gewagt werden.

Kraft, B., *Die Evangelienzitate des hl. Irenäus nach Überlieferung und Textart untersucht* (BSt 21, 4: 116. Freiburg i. Br. 1924, Herder): Stellt in dieser Münchener Habilitationsschrift die Überlieferung und Rezension der erhaltenen Irenäuszitate dar. In der Datierung des lateinischen Irenäustextes nimmt er eine Mittelstellung ein, indem er ihn † 300 ansetzt. Vor allem macht er aber auf den großen Wert des armenischen Irenäustextes aufmerksam. Zahlreiche Textvergleichungen ergaben u. a., daß der von Irenäus benutzte Evv-Text durch eine griechische Evv-Harmonie beeinflußt war. Die gründliche und methodisch zuverlässig aufgebaute Beweisführung stellt einen wesentlichen Fortschritt gegenüber dem Werke Sandays u. a. dar.

Gregorii Nysseni *Opera.* Vol. 8, Fasc. 2: *Epistulae* ed. (94. B. 1925, Weidmann. *M* 9.—): Eine Fortsetzung der neuen kritischen Ausgabe der Werke Gregors von Nyssa, auf die früher (16, 245) hingewiesen worden ist. Auch die Briefe Gregors bieten dem Exegeten, besonders wegen der zahlreichen direkten und indirekten Schriftzitate, manches Interesse.

Des hl. Ephraem *Erklärung der Apostelgeschichte,* hrsg. von N. W. Akinian (Kritische Ausgabe von Werken und Übersetzungen der alten Armenier. Bd. 2, Heft 1: 4°. 40. Wien, Mechitaristen).

Merk, A., S. J., *Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte* (ZkTh 48, 37—58 226—260): Bespricht eingehend das vorgenannte Werk. Ephräms armenisch überlieferter Kommentar ist eine kurze, meist den Text nur paraphrasierende Auslegung. Der armenische Text ist sehr lückenhaft. Seine Vorlage war das Syrische. Manche Sondermeinungen, so die Annahme eines langen Zeitraumes zwischen Lk-Ev und Apg, die Datierung des Jo-Ev vor den Eph-Brief, die Annahme einer einzigen römischen Gefangenschaft Pauli werden von M. besprochen. Der Apg-Text, den Ephräm benutzt, ist der altsyrische, also ein Zeuge für den westlichen Text. Zum Schluß gibt M. die Einleitung und das eigentümliche Kapitelverzeichnis in deutscher Übersetzung wieder.

Bousset, W. †, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums.* Aus dem Nachlaß hrsg. von Th. Hermann und G. Krüger (341. Tüb. 1923, Mohr. *Schweiz. Fr.* 24.—): Vereinigt unter diesem a potiori parte gewählten Titel drei Abhandlungen: 1. Untersuchungen über Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum; 2. Untersuchungen zur Vita Pachomii; 3. Euagriosstudien. Ntl Probleme werden also nur indirekt berührt, besonders in dem Kapitel über die literarische und religionsgeschichtliche Bedeutung der Apophthegmata. Sie stellen dar: Einzelanekdoten, Logien, Fragen und Antworten, kleine Dialoge, Parabeln, einige Schrifterklärungen (man soll aber reden ἐν τοῖς λόγοις τῶν γερόντων, καὶ μὴ ἐν τῇ γραφῇ· κίνδυνος γάρ ἐστι οὐ μικρός), einige Wunder- und Visionsberichte und konglomeratartige Zusammensetzungen. Dogmatische Erörterungen werden bewußt vermieden: τὸ λαλεῖν περὶ πίστεως καὶ ἀναγινώσκειν δόγματα ξηραίνουσιν τὴν καρδίαν. Bei dieser Charakteristik zieht B. zahlreiche Parallelen mit der syn Überlieferung, hätte aber auch die Unterschiede mehr unterstreichen sollen.

Pelagius' *Expositions of Thirteen Epistles of St Paul.* II. *Text and Apparatus criticus,* by Al. Souter (Text and Studies 9, 2: 553. Cambridge 1926, Univ. Press. 50 s): Läßt der BZ 16, 299 angezeigten Einleitung den Text selbst mit einem ausführlichen kritischen Apparat folgen, so daß wir nun den sehnlich erwarteten Pelagiuskommentar zu den Paulinen in einer ausgezeichneten Edition erhalten haben. Er beansprucht neben Ambrosiaster das höchste Interesse. Wenn auch die in Scholienform gebotenen Erklärungen mehr praktischer Natur sind, so offenbaren sie doch ein aufrichtiges Bemühen, den Sinn der paulinischen Aussagen zu erfassen. Die Sonderlehren des Pel. treten nicht in den Vordergrund. Pseudo-Primasius, der nun als eine Arbeit Cassiodors erkannt ist, stellt einen purifizierten Pelagius dar.

Chapman, H. J., *Pelage et le texte de S. Paul* (Revue d'hist. ecclésiastique 18, 469—481; 19, 25—42): Beweist durch eine Vergleichung des pelagianischen Textes zu den Paulusbriefen mit denen des Gildas, daß Pelagius seinen Kommentaren nicht die Vg, sondern „un texte de l'ancien latin apporté de la Grande-Bretagne" zugrunde legte. F.

Vogels, H. J., *Der Bibeltext der Schrift „De physicis"* (Rbén 37, 224 bis 238): Weist die weitgehende Verwandtschaft der Evangelienzitate dieser im 4. Jahrh. in Afrika entstandenen Schrift mit e k Cyprian nach. F.

Morin, D. G., *Quelques aperçus nouveaux sur l' Opus imperfectum in Matthaeum* (Rbén 37, 239—262): Glaubt als sicher hinstellen zu können, daß der lateinische Bearbeiter der Bände des Origenes über das Mt-Ev und der Verfasser des Opus imperfectum identisch sind; weiterhin, daß dieser Verfasser das Haupt einer arianischen Gemeinde in der Zeit Justins I. war und in Südgallien oder wahrscheinlicher in Italien lebte. F.

Möderl, A., *Der Pseudo-Hieronymianische Evangelien-Kommentar. Wissenschaftliche Arbeit* (81. München 1925, Manz): Daß diese Untersuchung — eine Münchener Doktordissertation — eine „wissenschaftliche Arbeit" darstellt, hätte im Titel nicht eigens hervorgehoben zu werden brauchen. M. charakterisiert Sprache und Inhalt des Kommentars (Migne 30, 531—590). Vermutungsweise wird als Verfasser Fortunatianus von Aquileja (337—361) vorgeschlagen. Später (nicht vor 600) erfolgte eine Erweiterung und Bearbeitung des Kommentars.

Bludau, A., *Der Prolog des Pseudo-Hieronymus zu den katholischen Briefen* (BZ 15, 15—34 125—138).

Rücker, A., *Cyrill von Alexandrien und die Judaskommunion* (BZ 15, 337 f).

Sauer, J., *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. . . .* Sonderabdruck der *Nachträge zur 2. Aufl.* (XXVIII u. 385—486. Freiburg i. B. 1924, Herder): Über die 1. Aufl. vgl. BZ 1, 84 f. Der Abschnitt: Die Heilige Schrift und die Symbolik, hat z. B. durch Hinweise auf Apk 5, 8, Aussagen über die Königswürde der Magier, Deutung des Wettlaufes des Johannes und Petrus zum Grabe Jesu, der über Zahlensymbolik durch zahlreiche neue Parallelen eine Erweiterung gefunden.

Pelster, F., S. J., *Die Expositio super quatuor Evangelia ad literam des hl. Thomas von Aquin. Ein Nachtrag und ein Beitrag zur Erklärung des Wortes Postille* (Bb 5, 64—76): Postilla kann sowohl eine Literalerklärung wie auch eine nach mehrfachem Sinn bezeichnen. Die Existenz der Expositio kann nicht bewiesen werden.

Van den Oudenriyn, *M. A.,* O. P., *Summae Theologicae doctrina de Christo Propheta* (Sep. Abzug aus Xenia Thomistica: 15. Rom 1924, Vatikan): Legt die Lehre des hl. Thomas dar, der die Propheteneigenschaft bejaht und das Wie der prophetischen Offenbarung in Christo untersucht. Als Mensch konnte Christus Prophet sein.

Gregory Abu 'l Faraj *commonly called Bar-Hebraeus, Commentary on the Gospels from the Horreum mysteriorum translated and edited* by W. E. W. Carr (CXIII 169 u. 208. Ld. 1925, Soc. for prom. christ. knowledge): Dem Evv-Text, der auf der Peschittho beruhte, fügte Barhebräus kurze Scholien ein. Die ausführliche Einleitung C.s orientiert über Barhebräus, die syrischen Bibelübersetzungen, Hss und Ausgaben des Werkes. Durch Anführung einiger Stellen verteidigt er „the strict orthodoxy of our author on the subject of the dual nature, but single Person, of Christ" (XXVI).

Pommier, J., *Renan d'après des documents inédits* (XIX u. 369 mit einigen Lichtbildern. P. 1923, Perrin & Cie): Kap. 7 behandelt: „Le premier voyage en Orient et la préparation de la *Vie de Jésus* (1860—1863), Kap. 8: La *Vie de Jésus* et le second voyage en Orient (1863—1865), Kap. 12: L'achèvement de l'*Histoire des origines du christianisme* (1878 bis 1883).

Taylor, V., *The alleged Neglect of M. Alfred Loisy* (HJ 24, 563—572): Die von Jacks (HJ 23, 577) beklagte Ignorierung Loisys als Kritiker des NT beantwortet T. durch einige Bedenken gegen L.s Hypothesen, besonders bezüglich des Lk-Ev.

Haitjema, L., *Karl Barth* (166. Wageningen 1926, Veenman & Zonen): Entstanden aus einer Reihe von Vorlesungen an der Universität, beabsich-

tigen die sechs Kapitel dieses Buches mit einer geistigen Strömung unserer Zeit bekannt zu machen, die viel zu sagen hat, nämlich mit Karl Barth und der schweizerischen Theologie. In einer etwas paradoxen Sprache schildert H. den Offenbarungszeugen und dessen Theologie, spricht dann über Barths Stellung in seiner Mitwelt und über seine Geistesverwandten, und verteidigt ihn gegen verschiedene Angriffe. Schließlich auf „Barth und Holland" zu sprechen kommend, wirft er die Frage auf, ob nicht doch in Barths Theologie eine Zukunft für Holland liege, obwohl die heutige geistige Lage vielleicht anderes vermuten ließe. Castus Vermey O. Fr. M.

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen.

Holtzmann, O., *Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt.* 1. u. 2. Lief. (736. Gießen 1925 f, Töpelmann. *M* 17.50): Bietet eine Übersetzung, die in kleine Abschnitte geteilt ist, denen dann jeweils kurze Erklärungen folgen. Diese wollen dem von Seelsorgsarbeiten in Anspruch genommenen Geistlichen wie gebildeten Laien die Benutzung ausführlicher Kommentare ersetzen. Der Standpunkt H.s ist der der modernen Kritik. Er lehnt aber „das phantastische Spiel mit religionsgeschichtlichen Analogien, wo eine Verbindung nach Raum und Zeit nicht angenommen werden kann", ab. Im einzelnen werden anders eingestellte Forscher häufig anderer Meinung sein. Doch befleißigt sich H. einer wohltuenden Mäßigung im Urteil, die Beachtung erfordert.

Strack, H. L., und **P. Billerbeck,** *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch* (Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch 2. Bd: 867. München 1924, O. Beck. *M* 20.—): Der am 5. Okt. 1922 verstorbene Prof. Strack hatte das Ms für diesen Band noch fertiggestellt, nur ein Teil des Lk-Kommentars mußte neu bearbeitet werden. Wegen der Gleichheit des zu erklärenden Evv-Stoffes konnte hier vieles wesentlich kürzer behandelt werden als im 1. Bande (vgl. über ihn BZ 16, 274 f). Trotzdem enthält auch diese Fortsetzung sehr viel wertvolles Vergleichungsmaterial. Einzelnes wird man auch anders beurteilen dürfen. So wenn Jo 2, 4: τί ἐμοὶ καὶ σοί, erklärt wird als: was haben wir für einen Grund, daß du mir das sagst; oder wenn dem Täufer ein Vorauswissen um Jesu Tod abgesprochen wird (369); dagegen wird mit Recht die Ableitung des Lammes Gottes aus Is 53 zugestanden. Von Exkursen werden vorläufig zwei geboten. Über „das Laubhüttenfest" und über „die Angaben der vier Evangelien über den Todestag Jesu unter Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur Halakha". Der letztere stellt in ausgezeichneter Weise alle Gründe und Gegengründe zusammen und beweist trefflich, daß die syn Datierung (Tod am 15. Nisan) keine unglaublichen Verstöße gegen die Feiertagsordnung enthält; Verfasser glaubt aber, daß Jo in vollendetem Widerspruch zu den Syn stehe [?]. Beide hätten aber recht, da damals der Beginn des Monats Nisan um einen Tag differierte. Die Synedristen (Boëthosäer) hätten den Pharisäern, nach deren Zählung sich die Syn richteten, erlaubt, ihr Pascha um einen Tag vorher zu feiern. Die Schwierigkeiten, die diese Hypothese belasten, sind größer als die beim Versuche, Jo den Syn anzugleichen.

Feine, P., *Jesus und Paulus* (NkZ 36, 291—323): Eine Zusammenfassung von Vorträgen, die F. auf einem theologischen Kurs gehalten hat. F.s Stellung zur Frage ist aus seinen größeren Werken bekannt. „Alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit" (299) spreche dafür, daß Paulus den irdischen Jesus gekannt habe. Der Apostel habe in seiner Missionsverkündigung „reichen Evangelienstoff verwendet" (301). Für alle großen Hauptpfeiler des paulinischen Lehrgebäudes (Christuslehre, Versöhnungslehre, Gottesglaube etc.) zeigt F. ihre substantielle Verwandtschaft mit der evan-

gelischen Verkündigung Jesu auf. Das Wesen Pauli ist in allem, „Christi Nachahmer“ zu sein. F.

Still, J. I., *St Paul on Trial. A New Reading of the history in the Book of Acts and the Pauline Epistles* (300. Ld. 1923, Student Christian Movement): Vertritt die Theorie, die Apg sei zur Verteidigung Pauli im Prozesse vor dem Kaiser geschrieben (nach Interpr 20, 156).

McNeile, A. H., *New Testament Teaching in the Light of St Paul's* (XIX u. 320. Cambridge 1923, Univ. Press): Behandelt die Lehre Jesu bei den Syn und die der nichtpaulinischen Teile des NT (dazu rechnet er auch die Pastoralbriefe und Hebr) und mißt sie an dem Maßstabe der paulinischen Lehre, um die Weiterbildung, die sie durch Paulus erfuhren, besser erkennen zu können.

Un moine Bénédictin de la Congregation de France, *Les Épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres et commentées.* Tome 1: *Actes, Thessaloniciens, 1re aux Corinthiens* (403. Esschen 1924): Der Verf. (P. Delatte) bietet historische Erklärungen verbunden mit Reflexionen (nach Rb 35, 148).

Stapper, R., *Die Messe im Abendmahlsaale und in der urchristlichen Kirche* (Schöninghs Sammlung kirchengesch. Quellen und Darstellungen 5. Heft: 48. Paderborn [1925], Schöningh): Nach der Übersetzung von Mischnatexten des Tischgebetes und aus dem Pascharitual folgt die Übertragung des ntl Abendmahlberichts und von Lk 4, 14—22; Apg 13, 13—44; 20, 5—12. Dann werden noch weitere jüdische Gebete, die in den urchristlichen Gebetsgottesdienst übergingen, mitgeteilt und die weitere Entwicklung bis zum 7. Jahrh. durch Proben dargestellt.

Harnack, A. v., *Erforschtes und Erlebtes* (Reden und Aufsätze. Neue Folge. IV. Bd: VIII u. 418. Gießen 1923, Töpelmann. *M* 6.—): Hier einschlägig sind die Aufsätze: *Der ursprüngliche Text des Vaterunsers und seine älteste Geschichte:* Der von Jesus herrührende Text habe gelautet: Vater (Geheiligt werde dein Name), Unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute, Und erlass' uns unsere Schulden, wie auch wir (sie) erlassen haben unsern Schuldigern, Und führe uns nicht in Versuchung. — *Zum Johannesevangelium:* Der kleinasiatische „Missionssuperintendent“ Johannes, der an dem Apostel Johannes einen Gewährsmann hatte, habe Geschichtliches und Erdachtes vermengt. — *Einige Worte, die nicht in unseren Evangelien stehen:* Besprechung solcher Logia. — *Die apokalyptischen Reiter:* Lehnt Bolls Zurückführung auf die Tierkreisspekulation ab (nach Fr. X. Seppelt, ThR 24, 284 ff).

Van der Heeren, A., *Responsa ad quaestiones in conferentiis ... propositas* (Collationes Brugenses 23, 269—272 360—364 387—391 439 ff; 24, 34 ff 111—114 196 ff 218—221 279—284 304—308 368—373 393 bis 396 448 ff; 25, 16—20 46—49 110 f 137—141 193—198 226—229 279 bis 282 307—311 345—348): Erklärungen der Stellen Mt 6, 25—34; 11, 11 bis 14; 11, 25—30; 12, 24—30; 22, 15—21; 23, 33—39; 26, 6—13; über die Salbungen Jesu in den Evv (Lk 7 ist nicht die Salbung in Bethanien; auch die salbende Frau ist nicht dieselbe); über das letzte Mahl; über den Prozeß Jesu vor der jüdischen Obrigkeit; über die Bekehrung des äthiopischen Eunuchen; über die Chronologie von Apg 9, 1—11, 18; über die Handauflegung Apg 13, 3 u. a.; Apg 18, 22; über die zweite und dritte Reise Pauli durch Galatien (vertritt die nordgalatische Theorie); über Paulus als Handwerker; über die Brotbrechung Apg 20, 7 u. 11 (es handelt sich um die Eucharistie); Apg 20, 25 (Paulus hat sich im strikten Sinne nicht geirrt).

Taylor, V., *The Lukan Authorship of the Third Gospel and the Acts* (Exp 9. S. 4, 282—291): Hält an dieser These fest gegenüber neueren Bestreitungen der Echtheit der lukanischen Schriften.

Michaelis, W., *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte* (ThBl 4, 101—109): Durch formgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung möchte M. beweisen, daß der Himmelfahrtsbericht erst durch eine Umwandlung der Überlieferung entstanden sei. Lk 24, 50 ff ist Bericht einer Erscheinung des Auferstandenen. Die Himmelfahrtsvorstellung ist, wie Apg 1, 11 zeige, ein Produkt der Parusievorstellung. F.

Mofatt, J., *For Exposition* (Exp 9. S. 4, 61 ff): Zu Mt 7, 1; Röm 2, 21; Kol 2, 2.

Cadbury, H. J., *The ancient Physiological Notions underlying John I, 13 and Hebrews XI, 11* (Exp 9. S. 2, 430—439): Über die alten Auffassungen einer Geburt ἐξ αἱμάτων. Auch die καταβολὴ σπέρματος der Sara läßt sich belegen.

f) Jesus.

1. *Allgemeines.*

Andrews, H. T., *The ten best Books on the Life of Jesus* (Exp 9. S. 2, 333—348): In der Liste erscheint kein Buch eines katholischen Theologen, wohl aber Holtzmann, Schlatter, B. Weiß und — Papini!

Saathoff, A., *Jesus in neuen Darstellungen* (Monatsschrift f. Pastoraltheologie 20, 65—73): Handelt über die Leben-Jesu-Bücher von Lepsius, Tögel, Schütze, Graf, Zurhellen-Pfleiderer, Classen und beschäftigt sich mit dem Problem des idealen Leben-Jesu-Buches. F.

Reatz, A., *Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk* (354. Freiburg i. Br. 1924, Herder. *M* 5.50): Eine vortreffliche Skizze über die Haupttatsachen des Lebens und der Lehre Jesu, die eine Apologie gegenüber der modernen negativen Kritik, besonders der religionsgeschichtlichen Schule darstellt. Da der Verf. nicht Exeget von Fach ist, sind ihm einige Fehler (besonders in chronologischen Ansätzen und in den Erörterungen der Parusiefrage) unterlaufen. — Die inzwischen erschienene „2. u. 3., verbesserte Auflage" (395. 1925. Geb. *M* 10.50) enthält keine wesentlichen Änderungen, nur eine „Überarbeitung" des Abschnittes über Parusie und Weltgericht, die aber die Mängel der ersten Ausführung noch nicht beseitigt hat.

Kahr, A., *Jesus Christus, Unser Herr und Heiland. Ein Lebensbild, gezeichnet nach den vier Evangelien* (4°. 428 mit farb. Titelbild u. 54 Abbild. Graz u. Wien 1923, Styria): Eine populäre und erbaulichen Zwecken dienende Evangelienharmonie in Anlehnung an die Worte der Evv.

Tögel, H., *Jesus* (Hilfs- und Lehrbücher für den höheren Unterricht. Heft 4: 66. Lp. 1923, Jaeger. *M* —.60): Eine kurze und klare Zusammenstellung dessen, was die rationalistische Betrachtungsweise von Jesus und seinem Werke und Nachleben zu sagen weiß.

Headlam, A. C., *Jesus Christ in History and Faith.* Being the William Belden Noble Lectures delivered in Harvard University, 1924 (XVIII u. 232. Ld. 1925, Murray): Die Themen der Vorlesungen sind folgende: Die Geschichtsquellen für das Wirken unseres Herrn; Das Leben Jesu von Nazareth; Die Lehre Jesu; Die Persönlichkeit Jesu; Der Tod Jesu; Die Auferstehung und Jungfrauengeburt; „Was haltet ihr von Christus? Wessen Sohn ist er?"; Die christliche Kirche. Sie wenden sich an einen weiteren Hörerkreis und verzichten auf wissenschaftlichen Apparat. Der Standpunkt ist im wesentlichen konservativ. Staab.

Papini, G., *Lebensgeschichte Christi.* Nach dem 70.—100. Tausend des Originals übertragen von M. Schwarz. 4. Aufl. (519. München [1925], Allgem. Verlagsanstalt): Will „nicht ein Werk wissenschaftlicher Geschichtschreibung" bieten, vermutet aber, daß er „einen Christus hingestellt hat, der nicht die frisierten Züge der herkömmlichen Ikonen trägt". Sein „Er-

bauungsbuch“ soll eine früher von ihm verfaßte atheistische Schmähschrift sühnen.

Bornhäuser, K., *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte.* 2. Aufl. (BFchrTh 2. Reihe, 2. Bd: 315. Gütersloh 1924, Bertelmann): Im ganzen ein unveränderter Abdruck. Vgl. BZ 16, 248.

Moffatt, J., *Everyman's Life of Jesus* (Ld. 1924, Hodder & Stoughton): Bietet nur eine Auswahl (die Erweckung des Lazarus z. B. fehlt), wobei johanneisches Material in den Mk-Rahmen gespannt ist (nach C. A. Scott, Exp. 9. S. 4, 68 ff).

Bosworth, E. J., *The Life and Teaching of Jesus according to the First Three Gospels* (424. N. Y. 1924, Macmillan): Legt besondern Wert auf die persönliche religiöse Erfahrung Jesu. Das Buch ist vor allem für College students bestimmt (nach JR 4, 444).

Rix, W., *Jesus, Lover of Men* (151. N. Y. 1924, Doran): Ein kurzes Leben Jesu in „epigrammatic sentences“ (nach JR 4, 445).

Chiminelli, P., *Gesù di Nazareth.* 2. ed. riveduta (Biblioteca di Studi Religiosi Nr 9: 483. Rom 1921, Bilychnis): Eine konservative, die moderne Hyperkritik zurückweisende populäre Darstellung des Lebens Jesu. Besondere Kapitel sind gewidmet der Predigt, den Parabeln, den hauptsächlichsten Lehren, den Wundern und den Reformen Jesu. Verf. wendet sich an weite Kreise. Die Einleitung zur Neuausgabe schrieb D. G. Whittinghill.

Meyenberg, A., *Leben Jesu-Werk.* 2 Bde (724 u. 704. Luzern 1925, Räber & Co.): Schildert im 1. Band die christologischen Auffassungen von den apostolischen Vätern bis Thomas von Aquin, besonders Doketismus, Gnosis, Arianismus und die folgenden Kämpfe. Der 2. Band behandelt Luther, Zwingli, Calvin, Bajus, den Jansenismus, Bayle, Voltaire, Rousseau, die Aufklärung, Reimarus, Lessing, Goethe, Kant, H. E. G. Paulus, Schleiermacher, K. A. Hase, Strauß u. a. Die breite für weite Kreise bestimmte Darstellung, die sich gern bildlich ausdrückt, enthält klare Charakteristiken und wirkt apologetisch in populärem Sinn.

Ketter, P., *Der Christustypus im Wandel der Geschichte bis zum Ausgang des Mittelalters* (Pb 36, 58—67): „Jeder Evangelist ging mit anderer Zielsetzung an seine Aufgabe heran und hat sie unter dem Walten des Heiligen Geistes selbständig gelöst.“ Zwischen den Syn und Jo steht die paulinische Christusmystik, die Jesus als Gekreuzigten und als verklärten Herrn verehrt.

Clow, W. M., *The Five Portraits of Jesus* (255. N. Y. 1925, Doran): Schildert die Entwicklung des christologischen Denkens im NT, das dem kirchlichen Glauben entspricht (nach JR 6, 104).

Case, S. J., *The Life of Jesus during the Last Quarter-Century* (JR 5, 561—575): Gibt einen Überblick über die allgemeinen Richtungen, welche die Leben-Jesu-Forschung in dieser Zeit einschlug. Den apologetischen Tendenzen, denen er auch die wenigen katholischen Autoren, die er kennt, dienen läßt, steht die historisch-kritische Auffassung gegenüber, die teilweise in eschatologische, teilweise in religionsgeschichtliche (Jesus and his contemporaries) und formgeschichtliche Kritik lenkte.

Bertram, G., *Der gegenwärtige Stand der Leben-Jesu-Forschung* (Christl. Welt 38, 797—803 834—841): Am Ende des 19. Jahrh. war es zwar zu breiten Darstellungen der Umwelt Jesu gekommen, aber zu keiner Erfassung seiner Persönlichkeit. Die folgende religionsgeschichtliche und literarische Kritik war rationalistisch eingestellt. Daneben trat die psychoanalytische und die formgeschichtliche Betrachtungsweise und neuerdings die Annahme einer judaistischen Verfälschung unserer gesamten evangelischen Tradition sowie die Auffassung des Evangeliums als einer Kultgeschichte. „Die sog. neumarcionitische Richtung derer um Karl Barth bedeutet tat-

sächlich eine Repristinierung dieser radikalen Einstellung Jesu selbst, wie sie eine Erneuerung des reformatorischen Radikalismus ist" (840).

Windisch, H., *De tegenwerdige stand van het Christusprobleem.* 2., omgewerkte en sterk vermeerderde druk (75. Assen 1925, van Gorcum): Bespricht die Frage nach dem Anteil Jesu an der Entwicklung der Christusfigur und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für Dogmatik und praktische Verkündigung. Nach W. trat Jesus nur als messianischer Prophet auf, der den Willen und das Reich Gottes predigt (nach Th. Siegfried, ThLz 50, 344 ff).

Leipoldt, J., *Vom Jesusbilde der Gegenwart.* 2, völlig umgearb. Aufl. (416. Lp. 1925, Dörffling & Franke): Über die 1. Aufl. s. BZ 11, 423; in der 2. Aufl. wurde der Stoff erheblich vermehrt. Ein ausführliches kritisches Referat veröffentlichte M. Meinertz (BZThS 3, 173—179).

Daab, Fr., *Jesus von Nazareth, wie wir ihn heute sehen.* 36.—38. Tausend (220. Dresden 1923, Reißner): Die 1. Aufl. erschien 1907; vgl. BZ 6, 198. D. sieht Jesus als bloßen Menschen an. Deshalb beginnt auch die Darstellung seines Lebens im 2. Teil erst mit Lk 3 und läßt auch die Berichte über Erscheinungen des Auferstandenen weg.

Ross, D. M., *The Christ of Faith and the Jesus of History* (248. N. Y. 1925, Doran): Die historische Betrachtungsweise rechtfertigt das Bild des Glaubens (nach JR 5, 659).

Lake, K., *Jesus* (HJ 23. 5—19): Eine allgemeine Würdigung der Person und Lehre Jesu, ausgehend von der Meinung, daß die Syn keine Inkarnation lehren. Die jüdisch-messianischen Begriffe, die mit Jesus verbunden wurden, haben für die Allgemeinheit jetzt keine weitere Bedeutung mehr, ebensowenig wie die homerische Theologie.

Van Ginneken, J., S. J., *Der ganze Christus. Das katholische Heilandsbild.* Berechtigte Übersetzung aus dem Holländischen von W. E. Winkel S. J. (16°. 52. Berlin 1923, Germania): Schildert in Form eines Gebetes zu Jesus (Adoro te devote), wie in dessen Persönlichkeit anscheinende Gegensätze harmonisch vereinigt sind, um daraus zu folgern, „daß der Katholik in Lehre und Leben den ganzen Christus umfaßt, während jeder Protestant nur einen Bruchteil von Jesus besitzt und bekennt, den er sich persönlich ausgewählt hat". Die neueren protestantischen Charakterzeichnungen von Ninck und Weidel haben G. die Form zur Abfassung seiner wirkungsvollen Antithese geliefert.

Klausner, J., *Jēshū ha-Notzri* (444. Jerusalem 1922): Eine beachtenswerte Monographie über Jesus vom jüdischen Standpunkt aus, der die moderne negative Evv-Kritik zu Grunde liegt und die Größe Jesu nur in seiner ethischen Lehre sieht. Durch die messianische Bewegung des Täufers sei Jesus zur Überzeugung von seiner Messianität geführt worden, habe sie aber zunächst geheim gehalten. Sein Prozeß sei richtig vollzogen worden. Chwolsons Antizipationstheorie erkläre das Todesdatum. — Gegen K. wendet sich u. a. A. Kaminka in der hebräischen Zeitschrift „Hatoren" (1922, 59—77), der u. a. bestreitet, daß Jesus ein Jude war.

Klausner, J., *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching.* Translated from the original Hebrew by H. Danby (434. Ld, 1925, Allen & Unwin): Übersetzung des vorigen Buches.

Dinter, A., *Das Evangelium unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi . . . im Geiste der Wahrheit neu übersetzt und dargestellt* (398. Langensalza 1923): Willkürliche Konstruktion des bekannten Antisemiten, der dadurch ein „Geistchristentum" rein von Pfaffendogmatik und der Lügenlehre des AT und des Paulus gewinnen will.

Jung, E., *Die geschichtliche Persönlichkeit Jesu* (352. München 1924, Deutschlandverlag): Im gleichen rationalistischen Sinne geschrieben wie die in BZ 16, 255 angezeigte Schrift.

Brandes, G., *Die Jesussage* (155. B. 1925, E. Reiß): Findet in den Berichten der Evv lauter Unmöglichkeiten und bestreitet deshalb die Geschichtlichkeit Jesu.

De Grandmaison, L., S. J., *Jésus dans l'histoire et dans le mystère* (16°. 79. P. 1925, Bloud & Gay. *Fr.* 3.50): Der Herausgeber der RchScr wendet sich gegen die Leugnung der Geschichtlichkeit Christi, die neuerdings auch in Frankreich durch P. L. Couchoud (vgl. Mercure de France 1923, 1. März) empfohlen worden ist. De G. erweist die Unmöglichkeit der Entstehung eines Jesusmythus oder Jesusmysteriums und bespricht die profanen und christlichen Zeugnisse für das geschichtliche Leben Jesu.

Drews, A., *Die Christusmythe.* Völlig umgearb. Ausgabe (239. Jena 1924, Diederichs): Die Umarbeitung bezieht jetzt auch den 2. Teil seiner „Christusmythe" vom Jahre 1911 mit ein. D. ist sich zwar bewußt, mit seiner Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu nicht in weiteren Kreisen durchgedrungen zu sein. Aber er fühlt sich doch durch die Gegengründe der „liberalen Theologie" nicht widerlegt.

Drews, A., *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus* (II u. 389. Jena 1924, Diederichs): Verharrt bei seiner bekannten Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu und will in diesem „Schlußwort zur Christusfrage" das Christentum „aus einem vorchristlichen, jüdischen Gnostizismus" ableiten. „Die christliche Heilandsgestalt ist eine Verschmelzung des vorchristlichen Jesus mit dem Erlösergott der kleinasiatischen Mythenwelt."

Drews, A., *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart* (Wissen und Wirken 33. Bd.: 235. Karlsruhe 1926, G. Braun): Will durch diese Geschichte, die mit Volney, Dupuis und Strauß und seinen Vorgängern beginnt, zeigen, daß die Bestreitung der Existenz Jesu nicht auf Dilettantismus und leichtfertiger Zerstörungslust beruht, „sondern nur die naturnotwendige Folge der theologischen Evangelienforschung selbst ist".

Strathmann, *Die erneuerte Christusmythe* (NkZ 35, 142—145): Wendet sich sehr scharf gegen A. Drews' Buch: Der Sternenhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums (s. BZ 16, 238). Beim Lesen der Drewsschen Sätze habe der Leser „das Gefühl, als treibe ein Jongleur oder Taschenspieler vor seinen Augen seinen Hokuspokus". F.

Staab, K., *Wege zur „Christusmythe" von A. Drews* (Bb 5, 26—38): Führt die moderne Christusleugnung auf philosophische Prinzipien von Schelling, Hegel u. a. zurück und zeigt, wie die moderne negative Kritik und Religionsgeschichte diese Extreme geschaffen haben.

Goguel, M., *Jésus de Nazareth mythe ou histoire?* (Bibliothèque historique: 314. P. 1925, Payot): Wendet sich gegen die moderne Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu (besonders gegen die „Träumereien" von P. L. Couchoud, Le mystère de Jésu, christianisme. P. 1924), behauptet aber, daß Jesus infolge seiner eschatologischen Einstellung keine Kirchengründung beabsichtigt habe. Unter diesen Gesichtspunkten werden die nichtchristlichen Zeugnisse, die Hypothese eines Prächristianismus und die ntl Schriften und Lehren, besonders der Auferstehungsglaube, besprochen.

Goguel, M., *Recent French Discussion of the Historical Existence of Jesus Christ* (HthR 19, 115—142): Ein Referat über Couchouds Theorie vom idealen Christus und ihre Beurteilung in Frankreich, die in katholischen Kreisen eine einmütige Ablehnung, in protestantischen dagegen ein zwiespältiges Verhalten darstellt.

Williams, J. H., *The Divinity of Christ in the New Testament* (172. N. Y. 1923, Scribner): Beweist, daß die Gottheit Jesu im NT gelehrt ist.

Harlow, V. E., *Jesus the Man* (256. Oklahoma City, Harlow Publishing Co.): Besonders eine ethische Betrachtung des eigenen religiösen Lebens Jesu auf Grund der Syn (nach JR 5, 106).

Hoh, J., *De amabili humanitate Christi* (VD 3, 143—146 165—168): Beitrag zum menschlichen Charakterbild Jesu. F.

Edwards, D. M., *The Doctrine of the Person of Christ* (HJ 23, 454 bis 467): Seine Formel ist: „One nature of the man Jesus Christ filled in all His being with the quality of God."

Foerster, W., *Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses* (Ntl Forschungen. 2. Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 1. Heft: 272. Gütersloh 1924, Bertelsmann): In einer sehr eingehenden Einzeluntersuchung des außerchristlichen und des christlichen Gebrauchs von κύριος (Tabellen zum urchristlichen Gebrauch bietet Exkurs I) wird die Boussetsche Ableitung des κύριος-Titels aus hellenistischen Einflüssen auf die heidenchristlichen Gemeinden mit Recht abgelehnt. Aber auch aus dem AT, wo κύριος Übersetzung für Jahwe ist, fand keine Übertragung statt, sondern die Auffassung, welche die ersten Christen von Jesu Bedeutung hatten, fand im κύριος-Titel ihren Ausdruck. Jesus wurde während seines Lebens als Rabbi, gelegentlich aber auch als Mari angeredet. In den Parabeln offenbart sich Jesus besonders als Herr. Diese wie auch andere Gleichnisse sind (vgl. Exkurs IV) so angelegt, daß auch Einzelzüge zu deuten sind. Jesu Herrschaft wurde auch weiterhin anerkannt. Darum nennt Paulus besonders den Erhöhten und den Mittler der Gnade κύριος.

Mèdebielle, A., S. C. I., *Christus „Dominus"* (VD 4, 86—90 117—119 135—139): Eine Widerlegung der These Boussets mit dem Ergebnis, daß der Herrntitel aus der Offenbarung Christi und aus dem AT stammt. Er hatte ursprünglich messianischen Sinn und bezeichnete später die Gottheit Christi.

Kalt, E., *Jesus die Sehnsucht der Menschheit* (16°. 116. Kaldenkirchen [1925], Missionsdruckerei): Schildert in populärer Weise die Heilandserwartungen im Heiden- und Judentum. Jesus selbst war von Anfang an vom Bewußtsein seiner messianischen Sendung geleitet. Er hat die Seinen aber erst allmählich in den wahren Geist des atl Messiasbegriffes eingeführt.

Hartmann, H., *Jesus, das Dämonische und die Ethik.* 2., völlig umgearb. Aufl. (134. B. 1923, Weiße Ritter-Verlag): Will „das gesamte Leben Jesu auf derartige dämonische Erlebnisse zurückführen, die schon jenseits von Gut und Böse stehen oder nach jenseits von Gut und Böse führen".

Everts, W. W., *Jesus Christ, No Exorcist* (Bs 81, 355—362): Tritt für die Übernatürlichkeit der Dämonenaustreibungen ein. Gegen die radikale Sucht, das Wunder aus dem Ev zu nehmen, schreibt er treffend: „The question is not, are miracles historically credible, but is the gospel without the miracles historically credible." F.

Deißner, K., *Das völkische Christusbild* (AelKz 58 [1925] 50—53 66—70 90—92 106—110 125—128 154 -159 178—181 194—198 210—212): Entwickelt zuerst eingehend die einzelnen Züge des arischen, bewußt antisemitischen, germanischen Jesustypus, wie ihn besonders Chamberlain, Andersen, und im Grunde schon Paul de Lagarde aufgestellt haben. Dinter, Zöllinger schließt er mit Recht von wissenschaftlicher Berücksichtigung grundsätzlich aus, weil „sie mit dem Geist literarischer und historischer Kritik überhaupt nichts mehr zu tun haben" (51). Der zweite Teil der Artikelserie bringt sodann den umfangreichen Beweis, daß „der wirkliche Christus, dessen Botschaft weltüberwindende Kraft innewohnt, größer und reicher ist als jene Idealgestalt der germanischen Seele". F.

Steinmetzer, Fr. X., *Jesus und wir Arier. Eine zeitgemäße Frage neu beleuchtet* (46. Prag 1924, E. Bayands Nachf.): Jesus ist Israelit und kein Arier, aber infolge Völkermischung kann auch arisches Blut in die Adern seiner Vorfahren gekommen sein. Bezüglich der Stammbäume Jesu wird als sicher behauptet, daß sowohl Mt wie Lk die Vorfahren Josephs nennen

wollen, die Erklärungen ihrer Verschiedenheit werden aber nur mit Reserve angenommen.

Mouzon, E. D., *Program of Jesus* (255. N. Y. 1925, Doran): Jesu Ideale werden in Bezug auf das moderne Leben dargestellt (nach JR 6, 105).

Cooley, W. F., *The Aim of Jesus Christ* (227. N. Y. 1925, Macmillan): Auf Grund der Zweiquellentheorie aufgebaut. Jesus glaubte an seine apokalyptische Messianität (nach JR 6, 105).

Robertson, J. A., *The Spiritual Pilgrimage of Jesus* (The Bruce Lectures 1917) (288. N. Y. 1925, Doran): Jesu Gottesbewußtsein, die Erfüllung seiner göttlichen Mission und seine Stellung zum Kreuz werden psychologisch gewürdigt (nach JR 5, 659).

Micklem, N., *The Galilean.* 2. Ed. (157. N. Y. 1925, Doran): Jesus ist das höchste Beispiel für den religiösen Menschen (nach JR 5, 658).

Walker, Th., *What Jesus Read. His dependence and independence* (125. N. Y. 1925, Scribner): Jesus übertraf die religiösen Ideale des Judentums. Seine Lehre von Gottes Vaterschaft und der Menschenverbrüderung ist durchaus originell (nach JR 5, 659).

Feine, P., *Jesus und das Alte Testament* (AelKz 56, 114—118 130—133 146—150 162—163): Ein Vortrag. F. stellt darin seine Untersuchung vor allem auf das Ziel ein, gegenüber modernen Bestrebungen, die am AT irre machen wollen, die Stellung des heutigen Christen zum AT an jener, die Jesus zu ihr eingenommen hat, zu orientieren. Jesus lebte und webte in der atl Bibel, sie war ihm „Gotteswort und Gottesoffenbarung ohnegleichen". Allerdings hat er als erster das AT „mit ntl Augen gelesen, von rückwärts, von der Erfüllung aus, gesehen" und es so mit neuem Geist erfüllt. Aber auch in dem Neuen, was er verkündet, knüpft er an die Gedanken der Propheten an; er hat sich vom Judentum abgewendet, aber nicht vom AT. Vor allem hat Jesus im AT sich selbst als das Ziel der ganzen israelitischen Geschichte gefunden. F.

Cadbury, A. J., *Jesus and the Prophets* (JR 5, 607—622): Für Jesus ist charakteristisch die nationale Prophezie. Aber Jesus und die Propheten waren „first and last religious or moral preachers". Die nationalen Weissagungen stammen nicht aus politischer Diagnose. Auch die eschatologischen Warnungen Jesu beruhen auf seiner Ethik. Jesus war auch kein sozialer Reformer.

Rosenthal, A., *Gesammelte Schriften* (119. B. 1926, L. Lamm): Druckt u. a. auch seine Abhandlungen „Jesus und die Rabbinen" (Jüd. Literaturblatt 1904 u. 1914) wieder ab, die sich gegen Erich Bischoff und Gerhard Kittel wenden und den jüdischen Einfluß auf Jesus stark betonen.

Bornhäuser, *Jesus und sein Kommen* (NkZ 35, 337—354): Gegen den Glauben Jesu an die Parusienähe spricht die Tatsache, daß er seinen Aposteln den Märtyrertod verheißen hat. εὐθέως Mt 24, 29 heiße plötzlich, πάντα ταῦτα (Vers 34) beziehe sich auf die Zerstörung Jerusalems. Das Kommen des Menschensohnes Mt 10, 23 und 16, 28 ist das Kommen Jesu zum Märtyrer, wie es Stephanus erlebt hat.

Frövig, A., *Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist* (BFchrTh 29, 3: 247. Gütersloh 1924, Bertelsmann): Der reale Geistesbesitz hat Jesus als gottgesandten Messias von Anfang an erkennen lassen. F. erweist besonders die Geschichtlichkeit dieses Geistesbesitzes und seine Auswirkungen in Wundern und Offenbarungen, wobei die Beelzebub-Perikope und die Taufe Jesu besondere Untersuchungen erfahren.

Meinertz, M., *Jesus und die Heidenmission.* 2., neubearb. Aufl. (Ntl Abh. 1, 1—2: 236. Münster i. W. 1925, Aschendorff. *M* 9.—): Über die 1908 erschienene 1. Aufl. vgl. BZ 6, 427 f. In der Neuauflage ist „vieles ergänzt, verbessert, gefeilt, einiges ganz neu geschrieben worden", ohne daß an den Hauptresultaten etwas geändert worden wäre. Daß die moderne kri-

tische Schule, die alle Kirchengründung und Missionsziele von Jesus fernhalten will, ihre kühnen Thesen, trotz so gründlicher und wissenschaftlich trefflich fundierter Beweisgänge, wie sie hier vorliegen, aufrecht erhält, ist schwer verständlich.

Meinertz, M., *Wie Jesus die Mission wollte.* Ein Vortrag (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 10: 27. Münster i. W. 1926, Aschendorff): Ein im wesentlichen unveränderter Abdruck aus der Zeitschrift für Missionswissenschaft (Jahrg. 15). Motiv und Ziel der Missionstätigkeit, die Gesinnung, in der sie geübt werden muß, (Leidensbereitschaft) und die Mittel (negativ: keine Gewalt, keine Aufdringlichkeit; positiv: Gebet, Predigt u. a.) werden aus dem Beispiel und den Worten Jesu dargelegt.

Steinmann, A., *Jesus und die soziale Frage. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung und zur Geschichte der Karitas.* 2., neubearb. Aufl. (296. Paderborn 1925, Schöningh. *M* 6.60): Das schon in der 1. Aufl. (vgl. BZ 16, 253) begrüßte Buch hat durch die vorliegende Neubearbeitung noch mehr gewonnen. Die damals beigefügten Fastenpredigten sind nunmehr weggefallen, so daß nur mehr der rein wissenschaftliche Ertrag der weite Gebiete überblickenden und gründlich untersuchenden Forschungen St.s vorliegt.

Cadoux, A. T., *Jesus and the Civil Government* (164. N. Y. 1923, Doran): Jesus kann nicht für einen „thoroughgoing pacifism" in Anspruch genommen werden (nach JR 4, 219).

2. Einzelnes aus dem Leben Jesu (vgl. auch g Die Evangelien).

Wade, G. W., *The Miracles of Our Lord* (Interpreter 20, 1—13): Nimmt Wachstum der Legende (z. B. bei der Speisung der 5000), Mißverständnisse der rhetorischen Ausdrucksweise Jesu u. a. an.

Shafto, G. R. H., *The Wonders of the Kingdom* (190. N. Y. 1924, Doran): Eine Verteidigung der Wunder in den Evv (nach JR 4, 555).

Crain, O. E., *The Credibility of the Virgin Birth* (105. N. Y. 1925, Abingdon Press): Diese kann festgehalten werden „by thoughtful minds to-day".

Perry, A. M., *Jesus in Jerusalem* (JbL 43, 15—21): Mk, die lukanische Einschaltung und die lukanische Passionsquelle haben deutliche Zeugnisse für ein Wirken in Jerusalem vor dem Gang zum Leidenspascha.

Cadoux, C. J., *The Visits of Jesus to Jerusalem* (Exp 9. S. 3, 175—192): Entnimmt dem lukanischen Reisebericht, daß Jesus vor dem Leidenspascha mindestens einmal, wahrscheinlich aber zweimal, nach Jerusalem gereist ist.

Cadman, W. H., *The Last Journey of Jesus to Jerusalem. Its purpose in the light of the Synoptic Gospels* (159. Oxford 1923, Univ. Press): Unter Preisgabe der Geschichtlichkeit mancher Berichte nimmt C. an, daß Jesus den ernsten Konflikten mit den jüdischen Führern über die Bedeutung der Thora sowie der Feindseligkeit des Herodes Antipas den Entschluß entnahm, nun durch seinen Tod sein Evangelium von der μετάνοια zu fördern.

Huonder, A., S. J., *Zu Füßen des Meisters.* Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. 2. Band: *Die Leidensnacht* (12°. 430. Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. *M* 5.20): Fortsetzung der bekannten kurzen Betrachtungen des Lebens Jesu, deren 1. Band den „Arbeitstag" des göttlichen Meisters behandelte. Wirklich gute Betrachtungsn setzen nicht bloß ein richtiges exegetisches Verständnis voraus, sondern helfen umgekehrt auch wieder mit, das Schriftbild mit Blut und Leben zu erfüllen, so daß eine heilsame Wechselwirkung entsteht. H.s treffliches Buch sei unter diesem Gesichtspunkt auch hier notiert. Die sonst so häufigen Verzeichnungen der biblischen Vorgänge fehlen hier vollständig. Legendarische Züge sind nur selten verwertet (z. B. aber Claudia Procula oder der Leichnam Jesu

im Schoße der Mater Dolorosa). H. gibt auch zu, daß die Deutung des Kreuzeswortes „Ecce mater tua" auf die allgemeine Mutterschaft Mariens „eine Spätblüte des Mittelalters" ist (33). Die Judaskommunion hält er nicht für geschichtlich. Eigentümlicherweise leugnet er die Identität des dem Hohenpriester bekannten anonymen Jüngers mit Johannes (104) und will, was sicher falsch ist, das ἵνα μὴ μιανθῶσιν (Jo 18, 28) als Heuchelei brandmarken (165 f). Es wäre aber das Betreten des Prätoriums tatsächlich ein Hindernis für das Paschaessen gewesen. Ob Jesus wirklich, wie H. annimmt, ohne Lendentuch ans Kreuz gehängt wurde?

Roué, P., *Le procès de Jésus. Étude historique et juridique. L'inculpé. Son crime. Arrestation. Procédure. Jugement. Le véritable rôle de Judas. Exécution. Réhabilitation* (16°. 99. P. 1924): Der Prozeß gegen Jesus hat sich durchaus korrekt abgespielt. Gesetzesverletzung, Aufruhr und religiöser Anarchismus haben die Anklage gebildet. Jesus, der nur ein Prophet war, ist nicht wirklich auferstanden. Judas sei keines Verrates schuldig.

Rudberg, G., *Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester* (ZntW 24, 307—309): Weist auf die Verhöhnung des Wahrsagers Eunus beim Sklavenaufstand in Sizilien hin (Diodoros, Bibl. XXIV, 2).

Olivera, B. S., *Crucis supplicium* (VD 2, 109—114): Behandelt die Fragen, ob die Kreuzesstrafe im Gesetz des Moses vorgeschrieben war, welche Form Christi Kreuz hatte (crux immissa), warum sich der Heiland diese Todesstrafe wählte. F.

Dard, A. R., *Die Ohnmacht-Theorie im Leben Christi* (16. Ld. [1925]): Der Herausgeber der Review of Religions stellt die Gründe für und gegen ein Sterben Christi kolumnenweise nebeneinander, um zu dem Schluß zu kommen, Jesus sei nicht wirklich gestorben. Er sei später nach Indien gegangen. Sein Grab in Sirinager (Kaschmir) ist sogar im Lichtbild beigegeben.

Brun, L., *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (97. Oslo 1925, Aschehoug & Co., oder Gießen, Töpelmann): Angeregt durch die neuere formgeschichtliche Forschung bespricht B.: 1. die Grabesgeschichten, 2. die Erscheinungen des Auferstandenen und als Anhang die Himmelfahrt, um die Traditionen herauszufinden, die den ntl und einigen andern Berichten zu Grunde lagen. Man habe ursprünglich von einer Angelophanie erzählt, die nachher einer Christophanie weichen mußte. Galiläa war die Stätte der ersten Jüngerchristophanie, Jerusalem die Stätte der Abschiedserscheinung. Die Tradition der Himmelfahrt habe zuerst bei Lk Bezeugung gefunden. Im einzelnen glaubt B. das Schema: Einzelerscheinung—Gesamterscheinung, bei der Himmelfahrt Vision und Audition (Missionsauftrag) als Norm herauszufinden.

Bickermann, E., *Das leere Grab* (ZntW 23, 281—292): Bringt zahlreiche Parallelen und glaubt, daß Mk anstatt eines Auferstehungsbeweises eine Entrückungsgeschichte wiedergegeben habe.

Steinmetzer, Fr. X., *Osterbotschaft und babylonische Mythe* (ThprQ 76, 440—454): Prüft die angeblichen Parallelen mit dem Bel-Marduk-Mythus, um ihre geringe Beweiskraft für die Ungeschichtlichkeit der Auferstehung Jesu darzutun.

Ruffenach, F., *Christus redivivus mulieribus apparet* (VD 1, 98—102): Entwickelt die Schwierigkeiten der Harmonisierung und tritt für folgende Reihenfolge der Ereignisse ein: Herabsteigen des Engels und Erscheinung vor den Wächtern vor Ankunft der Frauen, Grabgang der Frauen und Eintritt in primum et secundum cubiculum sepulcrale, Weggang der Magdalena, Erscheinung der zwei Engel vor den übrigen Frauen, Ankunft des Petrus und Johannes, Magdalena sieht zwei Engel und hierauf Jesus, Magdalenens Meldung an die Jünger, Erscheinung Jesu vor den übrigen Frauen, Meldung an die Jünger (Petr und Joh), Petruserscheinung. F.

Steinmetzer, Fr. X., *„Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes“* (ThprQ 77, 82—92 224—241 414—426): Die heidnischen Mythen bieten nur rein äußerliche Ähnlichkeiten und konnten keinen Eingang in das Urchristentum finden. Die Echtheit der Himmelfahrtserzählung, Apg 1, 2—14, wird gegen Ed. Meyer verteidigt und die Unhaltbarkeit der Annahme, es handle sich um eine Interpolation, auch durch eine sprachliche Statistik nachgewiesen. — Der Mk-Schluß und die Perikope von der Ehebrecherin werden nach St. (422) „von der freisinnigen Forschung“ als Interpolationen aufgefaßt; aber auch von ernsten Exegeten anderer Richtung.

3. Lehre Jesu.

Walker, Th., *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of his age* (VI u. 381. Ld. 1923, G. Allen & Unwin): Führt die Vergleichung aus in den Kapiteln: 1. The idea of God. 2. The kingdom of God. 3. The character of the Messiah. 4. The doctrine of man. 5. The way of salvation. 6. The hope of the hereafter. Dabei werden die Evv, teilweise auch das Jo-Ev, als Quelle für die Lehre Jesu anerkannt.

Brentano, Fr. †, *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung.* Hrsg. aus seinem Nachlasse von A. Kastil (149. Lp. 1922, Meiner): Jesus war nicht Gott und auch nicht sittlich vollkommen. „Wer ethisch unterweist, sollte sich rhetorischer Hyperbeln nicht bedienen“ (nach H. Mulert, ThLz 51, 112 f).

Bleibtreu, W., *Paradoxe Aussprüche Jesu. Ein Beitrag zur biblischen Hermeneutik* (Theol. Arbeiten aus dem wissenschaftl. Prediger-Verein der Rheinprovinz. N. F, 20. Heft 15—35): Bespricht die Worte vom Kamel und Nadelöhr, „Wer hat, dem wird gegeben werden“, vom pflichtmäßigen Haß gegen Vater und Mutter, „Laß die Toten ihre Toten begraben“ (was nicht ein Gebot für geistig Tote sei, sondern den paradoxen Gedanken wiedergebe: die Leichen sollen sich selbst überlassen bleiben), den Befehl an Thomas die Wundmale zu berühren (was nicht ernst gemeint sein könne).

Fonck, L., S. J., *Verbum crucis in schola Apostolorum* (VD 4, 97—107): Bespricht die drei Leidensweissagungen (1. penes Caesaream Philippi, 2. post transfigurationem, 3. in ultimo itinere Hierosolymitano) und zeigt, wie Jesus seine Jünger darauf vorbereitet hat.

Van Kasteren, J. P., S. J., *Wie Jesus predigte.* 2. u. 3. Aufl. (IV u. 100. Freiburg i. Br. 1923, Herder): Der Text blieb derselbe und wurde nur enger gedruckt.

Hoh, J., *De Christo in arte dicendi magistro* (VD 3, 302—304): Stellt Jesu Lehrweise als das Muster konkreter, anschaulicher, daher leicht verständlicher Redeform hin. F.

Fiebig, *Die Lehrweise Jesu* (Der Geisteskampf der Gegenwart 61, 16 bis 24): Betont die grundlegende Wichtigkeit der rabbinischen Literatur für das Verständnis der Lehrweise Jesu. Die Herausarbeitung der formalen Eigenheiten des Inhalts der Evv und deren Geschichte (die sog. „Formgeschichte“) zeige sowohl die tausendfache Verankerung Jesu in seiner Zeit und Umgebung als auch allenthalben seine Originalität. Fiebig wendet seine Untersuchung besonders gegen Drews: „Die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu kann mit der Methode von Arthur Drews nicht gelöst werden“ (24). F.

Schniewind, J., *Das Selbstzeugnis Jesu nach den ersten drei Evangelien* (Stimmen aus der deutschen christl. Studentenbewegung Heft 17: 23. B. 1922, Furche-Verlag); Jesus wußte sich als Messias und als eine Persönlichkeit, die das Menschliche überragt.

Beyer, A., *Der Menschensohn. Christusstadien* (Bausteinbücherei Heft 9: B. 1923, Der Weiße-Ritter-Verlag. *M* —.60): Vor der Taufe sei Jesus ein

selbstgerechter Jude gewesen, nachher habe er die Stadien der dionysischen, der revolutionären und der mystischen Frömmigkeit durchlaufen (nach M. Schian, ThLz 50, 10).

Wagner, M., *Der Menschensohn* (NkZ 36, 245—278): W. will durch die Beziehung des vielumstrittenen Begriffs auf Gn 28 und Ps 80 als den allgemeinen Umriß des Menschensohnbildes den Satz erweisen, daß der Menschensohn „als der Mensch innigster und einzigartiger Gottesgemeinschaft der Träger des Berufs und der Bestimmung Israels in der Gestalt" sei, „die mit der Sünde Israels gegeben ist". F.

Vannutelli, P., *Il Figlio dell' Uomo. Studio sugli Evangeli* (48): Die Formel heißt: „Ich" (nach Rb 33, 289).

Vannutelli, P., *„Il Figlio dell' uomo" (Critica ad una critica)* (Sc 6. S. 6, 456—460): Hält gegen W. M. Macgregor (Exp 1924, Sept) seine Gleichung: „Il Figlio dell' uomo = l' uomo = quest' uomo = io" aufrecht.

Dupont, G., *Le fils d'homme* (168. P. 1924, Fischbacher): Jesus hat diese Selbstbezeichnung nicht gebraucht (nach JR 5, 332).

Sanford, A. M., *Did Jesus call Himself the Son of Man? Another point of view* (JR 3, 308—313): Der Titel konnte Jesus weder von nachapostolischen Korrektoren noch von den Schriftstellern der Evv in den Mund gelegt sein, daher muß er von ihm selbst stammen. Jesus will mit ihm seine „vollständige Einheit mit der Menschheit" ausdrücken. Er ist „a democrat of the democrats". F.

Moffatt, J., *The Ten Best Books on the Parables of Jesus* (Exp 9. S. 3, 104—114): Nennt auch katholische Literatur (Buzy, Fonck).

Scott, E. F., *The Ethical Teaching of Jesus* (133. N. Y. 1924, Macmillan): Unter Benutzung der literarischen Kritik. Die Lehre Jesu hat bleibende Bedeutung (nach JR 4, 659).

4. Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind (Maria, Magdalena, Judas).

Sharpe, N. W., *A Study of the Traditional „Virgin Mary" in the Light of the Word* (Bs 80, 74—96): Entwirft nach einem Überblick über die Verehrung, die Maria — besonders in der katholischen Kirche — genießt, deren Bild, wie es die Evv vermitteln. Sie war „but a woman among women"; ihr Andenken mag geliebt werden, aber nicht „for a fanciful intrinsic superiority", sondern weil sie durch die Gnade Gottes auserwählt war, für kurze Zeit das fleischgewordene Wort zu beherbergen und zu nähren. F.

Hetzenauer, M., O. M. Cap., *De peregrinatione B. Mariae V. in Panagia Capuli prope Ephesum* (VD 2, 246—254): Stellt die historischen Argumente zusammen, die nach seiner Ansicht für den Aufenthalt der Gottesmutter in Ephesus sprechen, und verzeichnet die Literatur über diese Frage. F.

Sickenberger, J., *Ist die Magdalenen-Frage wirklich unlösbar?* (oben 63—74).

Undritz, O., *Hat Judas das Heilige Abendmahl empfangen?* (AelKz 56, 180—184): Ein auf der Predigerkonferenz in Dorpat 1923 gehaltener Vortrag. U. tritt für die Teilnahme des Judas ein. Lk berichtet sie, auch Mk bezeugt sie, Mt bringt nichts Gegenteiliges und Jo widerspricht nicht. Daß Judas vor der Abendmahlsfeier entfernt wurde, läßt sich aus den Evv nicht nachweisen. F.

g) Die Evangelien.

1. Zu allen Evangelien.

Streeter, B. H., *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the manuscript tradition, sources, authorship, and dates* (622. Ld., 1924,

Macmillan): Vertritt in der Textkritik eine „Lokal-Text-Theorie“, wonach die Formen B ℵ in Alexandria, der Vetus Syra in Antiochien, Θ u. Verw. (Sodens Φ-Gruppe des I-Textes) in Caesarea entstanden sein sollen. Auch der Western-Text zerfällt in lauter Lokal-Texte. Die Zweiquellentheorie wird zu einer Annahme von vier Quellen ausgebaut (Protolukas und eine aus Mt erschlossene Quelle kommen dazu). Der Presbyter (nicht Apostel) Jo habe als mystischer Prophet (infolge ekstatischer Visionen) sein Ev geschrieben (nach M. Dibelius, ThLz 51, 73—77).

Denny, W. B., *The Four Gospels on the Christian Life* (205. Boston 1925, Pilgrim Press): Für elementare Studien (nach JR 5, 333).

Hoh, J., *Zur Herkunft der vier Evangelistensymbole* (BZ 15, 229—234).

Pernot, H., *Pages choisies des Évangiles littéralement traduites de l'original et commentées à l'usage du public lettré, avec le texte en regard* (16°. 259. P. 1925): Betrachtet das NT als den ersten neugriechischen Text und glaubt, durch Beachtung des neugriechischen Sprachgebrauchs neues Licht auf die ntl Texte werfen zu können. Tatsächlich ergeben aber die vorgelegten Proben, besonders aus Mk, keine wesentlich neuen Erkenntnisse (nach M.-J. Lagrange, Rb 35, 296--300).

Abrahams, J., *Studies in Pharisaism and the Gospels.* Second series (226. Cambridge 1924, Univ. Press): Vgl. BZ 15, 171. Hier werden weitere Einzelstudien zum gleichen Problem geboten: 1. „Thou hast said“, 2. The yoke, 3. The light of the world, 4. Confession of faith, 5. The High Priest's confession, 6. Whited sepulchre, 7. The Good Samaritan, 8. The second death, 9. Tabernacles, 10. The persecutions, 11. Some rabbinic ideas of prayer, 12. The Lord's prayer, 13. Pharisaic delicacies, 14. The cessation of prophecy, 15. The Tannaite tradition of trial narratives, 16. The imitation of God, 17. Miscellaneous notes. Das Buch des jüdischen Gelehrten trägt viel dazu bei, die rabbinischen Parallelen zu würdigen.

Burton, E. D., *A Source Book for the Study of the Teaching of Jesus in its historical relationships* (297. Chicago 1923, Univ. of Chicago Press): Evv-Texte unter Beifügung rabbinischer Aussagen (nach JR 4, 106).

Cadoux, C. J., *The Gospel-Story and the Higher Criticism of to-day* (HJ 43, 611—621): Ein Überblick über die gegenwärtige negative Evv-Kritik und über die Beurteilung der Haupttatsachen des Lebens Jesu. „Criticism does not deny the Divinity of Jesus.“ Aber die historische Untersuchung kommt nach C. doch bloß zu einem negativen Resultat bezüglich Geburt aus der Jungfrau, leiblicher Auferstehung usw.

Dunkerly, R., *The Reliability of the Gospels* (Exp 9. S. 2, 94—108): Macht Gründe geltend, die die Überlieferungstreue der Evv-Berichte beweisen.

Fascher, E., *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Synoptischen Problems* (Beihefte zur ZntW 2; 236. Gießen 1924, Töpelmann. *M 7.—*): Bespricht die Vorläufer der modernen formgeschichtlichen Evv-Forschung (Eichhorn, Strauß usw.), um dann in eine Auseinandersetzung mit Dibelius, Bultmann, Alberty, Bertram und K. L. Schmidt zu treten und gegen ihre Kritik erhebliche Einwendungen vorzubringen. Eine Zusammenfassung bietet das Kapitel 3: „Die Formgeschichte als Methode.“ F. sagt: „Es ist der formgeschichtlichen Methode gelungen, einige Formtypen klar herauszuarbeiten (Streitgespräch, Wundererzählung, biographisches Apophthegma und die Termini des Redestoffes). . . . Sie vermag dagegen auf einem Gebiet, wo das Interesse am Stoff das Interesse an der Form überwiegt, nicht mit Erfolg zu arbeiten, und kann deshalb hier keine neuen Wege führen“ (206). „Es ist ein Irrtum, den historischen Wert von Stücken mit Hilfe der Form und der Stilgesetze zu bestimmen“ (226).

Scott, E. F., *The New Criticism of the Gospels* (HthR 19, 143—163): Zusammenfassendes Referat über Loisy, Streeter, Bacon, Dibelius, Schmidt und Bultmann. S. betont den historischen Charakter der Evv.

Cadbury, H. J., *Between Jesus and the Gospels* (HthR 16, 81—92): Bespricht die Resultate der formgeschichtlichen Forschungen von Dibelius, K. L. Schmidt und Bultmann zustimmend und betont den buntfarbigen Sammelcharakter der Evv. Mythische Einflüsse, populäre Legenden seien tatsächlich in den Evv.

Fiebig, P., *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe“* (162. Lp. 1925, Hinrichs. *M* 8.40): Wenn auch die Resultate der Evangelienexegese durch die zahlreichen beigebrachten rabbinischen Parallelen nicht wesentlich geändert werden, so bietet doch das nach Aussprüchen, Gleichnissen (משל), Vorkommnissen (מעשה) und Gebeten geordnete reiche Vergleichungsmaterial viel Interessantes. F. bringt meist zuerst die ntl Stelle im griechischen Wortlaut nebst deutscher und hebräischer (nach Franz Delitzschs) Übersetzung und schließt dann den deutschen und hebräischen Text der rabbinischen Parallelen an. Diese weisen sprachlich und sachlich in der Tat viele Ähnlichkeiten mit der Verkündigung Jesu auf. — Auf einen von F. nicht verwerteten Zug sei hier noch aufmerksam gemacht: wiederholt kommt das vom Wind bewegte Rohr als Bild eines nachgiebigen Menschen vor. Das bestärkt darin, auch Mt 11, 7 < so aufzufassen.

Soiron, Th., O. F. M., *Das Evangelium als Lebensform des Menschen* (Der kath. Gedanke: 12°. 82. München u. Rom 1925, Theatiner Verlag): Vorträge auf der Dresdener Akademikertagung, in der S. seine Gedanken über Komposition und Systematisierung der Evangelien weiterverbreitet, um daran erbauliche Darlegungen anzufügen, die eigentlich dieses Fundamentes nicht unbedingt bedurft hätten.

Barton, G. A., *The Origin of the Discrepancy between the Synoptists and the Fourth Gospel as the Date and Character of Christ's Last Supper with His Disciples* (JbL 43, 28—31): Befürwortet mit Entschiedenheit das synoptische Datum, wonach Christus am 14. Nisan Pascha- und Abendmahl gehalten hat. Die quartodezimanische Praxis wurde von Judenchristen eingeführt, die am 14. abends Paschamahl halten wollten und deshalb schon am 13. das Fasten beendeten.

Cadoux, A. T., *The Feeding of the Multitude* (Exp 9. S. 3, 114—125): Betrachtet die beiden wunderbaren Speisungen (Mk 8, 1—10 und 6, 30 bis 44) als verschiedene Berichte desselben Ereignisses, die von einem Kompilator aufgenommen worden sind, und folgert daraus und aus Einzelangaben die Benutzung von drei Quellen im Mk-Ev. Mk 8, 17—20 ist eine editorial insertion.

Innitzer, Th., *Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi.* 3., umgearb. Aufl. (Kurzgef. Kommentar zu den vier Evv, begründet von Fr. X. Pölzl, 5. Bd: 431. Graz 1925, Styria): Über die 1913 erschienene 2. Aufl. vgl. BZ 11, 425. I. hat den Kommentar (mit Ausnahme der Verklärungsgeschichte) gründlich umgearbeitet und auch manche Ergebnisse geändert. Seine Darlegungen sind immer wohl erwogen und beachtenswert. Bezüglich der Kontroverse über die Zeit des Abendmahls vertritt I. die Antizipation am 13. Nisan. Judas habe wahrscheinlich nicht kommuniziert. Jo 19, 14 sei als Stunde der Verurteilung τρίτη (nicht ἕκτη) angegeben. Die Mt 28, 8 ff erwähnte Erscheinung Jesu vor den Frauen wird auf „die Rückkehr von einem zweiten Grabbesuch“ transferiert.

Klawek, A., *Napis z imieniem „Jezus“ [Aufschrift mit dem Namen „Jesus“]* (Abdruck aus Przegląd Teologiczny 6 [1925]): Macht kurz aufmerksam auf das von Clermont-Gauneau 1873 entdeckte Knochengefäß

mit der Aufschrift יֵשׁוּעַ und die Bedeutung dieser Inschrift für die Exegese der Kreuzesinschrift (Mt 27, 37; Jo 19, 19). Heinrich.

Fonck, L., *Surrexit Mc 16, 1—7; cf. Mt 28, 1—7; Lc 24, 1—8; Jo 20, 1* (VD 2, 115—120): Auslegung der Perikope und Zusammenstellung der biblischen Zeugnisse für die Auferstehung. F.

Turton, W. H., *The First Easter Day* (Bs 80, 57—73): Ein Versuch, die Ereignisse des Auferstehungstages nach den vier Evv chronologisch zu ordnen. F.

Van der Heeren, A., *Inter se conferuntur quae a quatuor Evangelistis narrantur de apparitionibus Christi redivivi* (Collationes Brugenses 19, 628 bis 632): Gibt eine Zusammenstellung der Erscheinungen vor den Jüngern und Aposteln und der verschiedenen Stadien der rationalistischen Kritik darüber.

Van der Heeren, A., *In narrationem resurrectionis Christi* (Collationes Brugenses 19, 499—503): Eine Harmonisierung der Berichte über die frommen Frauen.

Sybel, L. v., *Die Salbungen. Mt 26, 6—13, Mc 14, 3—9, Lc 7, 36—50, Joh 12, 1—8* (ZntW 23, 184—193): Lk habe, um die Idee der Sündenvergebung hereinzubringen, die Salbung in Bethanien in die Form der „großen Sünderin" umgegossen. Jo habe die syn Berichte gemischt und eine zweite Umdichtung vollzogen. Nach der hier angewandten Methode läßt sich so ziemlich alles beweisen, was man will.

2. Zu drei Evangelien.

Cadoux, C. J., *The Ten Best Books on the Synoptic Gospels* (Exp 9, S. 2, 84—93): Abgesehen von den Ausgaben, worunter auch Huck genannt ist, acht englische und nur eine deutsche Publikation (J. Weiß im Göttinger NT).

Vannutelli, P., *De Evangeliorum origine* (87. Rom 1923, Typogr. del Senato): Man muß als Quelle der 3 Syn ein einziges semitisches Original zulassen, das des Mt (nach Rb 33, 288).

Vannutelli, P., *Les Évangiles Synoptiques* (Rb 34, 32—53 321—346 505 bis 523; 35, 27—39): Macht die Beobachtung, daß sich manche Differenzen in den syn Texten genau so erklären lassen wie Abweichungen in den atl Texten, nämlich dadurch, daß ein hebräisches Wort in verschiedener Bedeutung genommen wurde, oder daß Gutturale und Zischlaute oder ähnlich aussehende oder lautende Buchstaben vertauscht wurden. V. folgert daraus, daß auch die Syn ein hebräisches Original vor sich hatten, das sie übersetzten.

Vannutelli, P., *Evangeli Sinottici (Risposte ai miei recensori)* (Sc 6. S. 6, 28—39): Hält seine Lösung des Syn Problems besonders Lagrange gegenüber aufrecht.

Salvini, A., *Sull' origine dei Vangeli Sinottici* (Ricerche religiose 2, 45 bis 48): Ein Referat über die neuen Thesen Vannutellis.

Sellen, A. G., *The Interpretative Value of the Synoptic Source Analysis* (JbL 44, 34—38): Verteilt nach Burton u. a. den syn Stoff auf 7 Quellen und untersucht sie auf ihre Charakteristika. Seine Methode hält S. für den „sicheren" Weg, um zu den ipsissima verba Iesu zu gelangen.

Bultmann, R., *Die Erforschung der Synoptischen Evangelien* (Aus der Welt der Religion 4: 36. Gießen 1925, Töpelmann): Von religionsgeschichtlichen Kriterien beeinflußt, befürwortet B. die formgeschichtliche Betrachtung (Wundergeschichten und Legenden, Apophthegmata und Jesusworte) und läßt schließlich einen Rest — aber einen relativ winzigen — übrig, den er als historischen Kern anerkennt. Nicht einmal das Messiasbewußtsein erkennt B.s Skeptizismus an. Jesus sei als Prophet von der römischen

Behörde beseitigt worden. Eschatologische, aber auch sittliche Motive hätten die Lehre Jesu bestimmt.

Bussmann, W., *Synoptische Studien.* 1. Heft: *Zur Geschichtsquelle* (240. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses): Verf. geht von der Zweiquellentheorie aus, die „so eingehend und von den verschiedensten Seiten her im allgemeinen bewiesen ist, daß man hier nicht mehr von einer Hypothese, sondern schon von einem feststehenden wissenschaftlichen Ergebnis redet" (1). Die Lk zugeschriebene „Furcht vor Dubletten" war nicht vorhanden, vielmehr habe er neben der Redequelle (R) eine Geschichtsquelle (G) benutzt, die eine Vorstufe des Mk darstellt. Mt habe eine durch einen Galiläer erweiterte Rezension von G benutzt, und diese Rezension sei durch geringe Bearbeitung von einem römischen Christen zu unserem Mk-Text umgearbeitet worden. Vor Mk lägen also zwei Formen eines Ur-Mk. Durch Einzelanalyse der betr. Perikopen stellt B. dann die hypothetische Gestalt von G her und versucht sogar eine Konstruktion des griechischen Textes. Die Untersuchungen sind sehr gründlich und scharfsinnig. Katholische Literatur ist nicht beigezogen worden.

Aurelius, E., *Till frågan om den synotiska traditionens ursprung och äldsta historia* (48. Lund 1923, Gleerup, und Lp, Harrassowitz): Aus einer Festschrift der Universität Lund. A. erhebt gegen die formgeschichtliche Betrachtung von Dibelius und Bultmann große Bedenken. Man müsse vielmehr von geschichtlichen Erinnerungen ausgehen (nach Mosbech, ThLz 49, 83.

Dunkerley, R., *Early Christian Reminiscences of Jesus* (Exp 9. S. 2, 349 bis 360): Die mündliche Tradition hat Abweichungen innerhalb der Syn, das Abschreiben der Texte auch Varianten verursacht und auf außerkanonische Überlieferungen gewirkt.

Carré, H. B., *Matthew 5, 1 and Related Passages* (JbL 42, 39—48): Mt 5, 1 beruht auf Mk 3, 13. Die Verlegung der Bergpredigt auf einen Berg (Mt) oder eine Ebene (Lk) ist nicht glaubwürdig. Die Bergpredigt richtet sich nur an die Zwölf.

Krauss, S., *Die Instruktion Jesu an die Apostel* (ΑΓΓΕΛΟΣ 1, 96—102): Jesus wollte (Mt 10, 10 +), was rabbinischer Auffassung entspricht, seine Jünger auf das Recht, die Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen, hinweisen. Alle Einzelverbote wollen erreichen, daß die Jünger auch nicht das Notwendigste, das sonst in rabbinischen Verordnungen erlaubt ist (z. B. Sandalen), mitnehmen sollten.

Power, E., S. J., *Baculus Apostolorum (Mt 10, 10; Mc 6, 8; Lc 9, 3)* (VD 4, 111—116): Harmonisiert die Berichte, indem er in dem von Mt und Lk erwähnten verbotenen Stab eine clava zur Verteidigung, in dem von Mk erwähnten erlaubten Stab eine virga zur Stütze sieht.

Power, E., S. J., *The Staff of the Apostles* (Bb 4, 241—266): Begründet die in VD vorgeschlagene Harmonisierung ausführlich.

Suys, É., *Le commentaire du semeur dans les Synoptiques (Mat. XIII, 18—23; Marc. IV, 13—20; Luc. VIII, 11—15)* (RchScr 14, 247—254): σπείρεσθαι ist im Sinne von „ensemencé" auf den Hörer des Wortes angewendet. Bei Lk ist τὸ δὲ . . . πεσόν als selbständige Aussage zu isolieren.

Dunkel, Fr., C. M., *Des Sämanns Arbeit in des Erlösers Heimat* (Das hl. Land 69, 82—86): Beweist, daß die Parabel vom Sämann „alle seine Züge dem wirklichen Sämannsleben entnahm".

Jehle, Fr., *Senfkorn und Sauerteig in der Heiligen Schrift* (NkZ 34, 713—719): Behandelt ablehnend E. Königs Wort (im Kommentar zur Genesis), daß der Ausspruch Jesu vom Senfkorn als dem kleinsten Samen nicht der Wirklichkeit entspreche. J. tritt sodann für die kirchengeschichtliche Auffassung der sieben Parabeln Mt 13 ein und baut von da aus ein Argument gegen die Annahme des eschatologischen Irrtums Jesu. Mt 24, 34 möchte

er übersetzen: „die mit der Erscheinung Jesu angebrochene letzte Weltzeit [γενεά = 'olam = αἰών] gehe nicht eher zu Ende, als bis dies alles geschehen sei." F.

Malvy, A., *„Cette génération ne passera pas . . ."* (RchScr 14, 539—544): Betrachtet dies Logion Mk 13, 30 + als eine Dublette von Mt 23, 36 <, das die Züchtigung der damaligen jüdischen Generation prophezeit.

Sybel, L. v., *Das letzte Mahl Jesu* (StKr 95, 116—124): Vertritt die These, daß das in den drei Ausgaben der Syn vorliegende Evangelium ursprünglich das Abendmahl nicht enthalten habe. Das Abendmahl sei auf Paulus zurückzuführen, der „immer gärenden Geistes, daher auch einmal sich selbst widersprechend", in ihm „den letzten der antiken Mysterienkulte" gestiftet habe. F.

Laible, H., *Der zerrissene Tempelvorhang und die eingestürzte Oberschwelle des Tempeleingangs vom Talmud bezeugt* (NkZ 35, 287—314): Tannaitische Zeugnisse sprechen für nur einen Vorhang vor dem Allerheiligsten. Sein Zerreißen gehörte zu den Prodigien der Zerstörung Jerusalems. Auch das vom Hebräerevangelium erzählte Einstürzen des superliminare templi lebt in späteren jüdischen Legenden fort.

Joüon, P., *Notes de philologie évangélique* (RchScr 15, 438—441): Mt 25, 9: μήποτε . . . ἀρκέσῃ = es könnte . . . nicht genügen = פן. Mk 3, 17: Βοανηργες sollte vielleicht Βοανηργα(ς) heißen und im 2. Teil das aramäische רעמא = Donner wiedergeben. Lk 1, 55 heißt: wie er unsern Vätern versprochen hat (ἐλάλησεν = דִּבֶּר) zu Gunsten Abrahams usw.

3. Zu zwei Evangelien.

Springer, J. F., *The Order of Events in Matthew and Mark* (Bs 79, 131 bis 152 321—350): Entwickelt eingehend und mit guten tabellarischen Übersichten die Fälle, in denen der Mt-Text von der Reihenfolge der Perikopen bei Mk abweicht, und begründet und verteidigt mit Beiziehung paläographischen Materials die verschiedenen Theorien (er zählt 5 auf) des „mechanical derangement of the text of Mark". F.

Crum, J. M. C., *The Document „Q"* (HJ 24, 346—349 537—562): Gibt nach der Revised Version eine Rekonstruktion des Textes, den er zwischen 40 und 50 entstanden sein läßt. Er läßt sich aus einer früheren Form von Lk eruieren und wurde in Rom von Mk benutzt.

Delafosse, H., *Rapports de Matthieu et de Luc* (RHR 90, 1—38): Vertritt die Ansicht, daß die Hypothese einer gemeinsamen Quelle nicht genügt, das Verhältnis von Mt und Lk zu erklären, und sucht für eine Reihe von Fällen zu zeigen, daß Mt „tributaire de Luc" ist. F.

Hetzenauer, M., O. M. C., *De genealogia Iesu Christi secundum Matthaeum et Lucam* (Lateranum: 96. Rom 1922, Pontif. Seminario Maggiore): Erklärt die Auffassung, Lk biete den Stammbaum Mariens, als parum probabilis, und hilft sich durch die [noch viel unwahrscheinlichere] Hypothese einer Leviratsehe.

Kuhn, G., *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus nach ihrer Herkunft untersucht* (ZntW 22, 206—228): Verkürzte, teilweise nur skizzenhafte Begründung eines Hypothesenbaues. Bei Lk seien zwei getrennte, in der Familie der Maria überlieferte Listen miteinander verschmolzen worden, und so ein zweiter Jesus in die Ahnen Jesu gekommen. Fälschungen, Mißverständnisse, Verschreibungen. Irrtümer u. a. heißen die Faktoren, denen die Listen ihre Entstehung verdanken sollen. Julius Africanus' Hypothese wird im Anhang abgelehnt.

Fiebig, P., *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt, ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen* (FRLAuNT. N. F. 20. Heft:

82. Göttingen 1924, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 10.—): Das Buch ist, obwohl es vielfach dasselbe Material wie Strack-Billerbeck bietet, doch wertvoll, weil es in einem zweiten Teil auch die hebräischen Texte selbst (mit Nachträgen und den Lesarten des Cod. M) mitteilt. Daß zur ersten Seligpreisung mehrere Stellen notiert sind, wo von Demut statt von Armut die Rede ist, scheint nicht ganz passend. Das Vaterunser wird von F. mit Recht als Gebet gefaßt (117), bei dem der Beter den Tag vor sich hat. Also paßt die Deutung: Brot für den morgigen Tag, schlecht, zumal ein Rabbinenspruch lautete: „Jeder, der hat, was er heute essen soll, und sagt: was esse ich morgen? siehe, dieser ist arm an Glauben."

Steinmann, A., *Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt* (Predigt-Studien 8. Bd: 221. Paderborn 1926, Schöningh. *M* 6.60): Eine bedeutende Erweiterung von Aufsätzen, die in den Bänden 4—6 von Kirche und Kanzel erschienen waren. Thema der Bergpredigt ist die neue Gerechtigkeit, die in ihrem Wesen, ihrer praktischen Übung und ihrem praktischen Wert dargestellt ist, woran sich in Mt 7 einzelne Ausführungsbestimmungen schließen. Zuerst exegesiert St. immer die einzelnen Abschnitte streng wissenschaftlich und unter reichlicher Benutzung alter und neuer Literatur. Dann kommen jedesmal Winke für die homiletische Verwendung. In Einzelheiten werden andere Exegeten anders urteilen. Aber in den allermeisten Kontroversfragen erscheint St.s Urteil als wohl begründet und methodisch einwandfrei.

Steinmann, A., *Die Bergpredigt. Kritische Bemerkungen zu einer neuen Auslegung* (Beigabe zum Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1925: 3—28): Lehnt viele der neuen Thesen K. Bornhäusers (siehe 272) mit Recht ab und kommt zum Ergebnis: „Die Bergpredigt ist an Jünger und Volk gerichtet." „Eine im Sinne B.s gebotene zeitgenössische Auslegung ist nur akzeptabel, wenn sie dem griechischen Wortlaut seinen ursprünglichen Sinn beläßt, Jesus als religiösen Genius und nicht als rabbinischen Kasuisten würdigt."

Marriott, H., *The Sermon on the Mount. With a preface by the Lady Margaret Professor of Divinity at Oxford* (274. Ld. 1925, Society for promoting Christian knowledge): W. Lock empfiehlt in der Vorrede dieses Buch seines Schülers. Es ist in der Tat eine allseitige und tiefgrabende Darlegung aller einschlägigen Probleme. M. rekonstruiert den Text der Bergpredigt in Q, vergleicht die Aussagen mit der jüdischen Literatur und erörtert „the primary meaning of the Sermon". Auch die praktische Bedeutung wird dargestellt.

Vogels, H. J., *Synoptische Studien zur Bergpredigt* (BZThS 1, 123—136): Erweist an einer Reihe von Beispielen die eigentlich völlig klare Tatsache, daß Lk die sekundäre Form hat, und folgert weiterhin, daß ihm „der griechische Wortlaut der Bergpredigt, wie er uns bei Mt erhalten ist, vorgelegen haben muß". Wie erklärt sich aber die weitere Tatsache, daß Lk „anderes Gut der Bergpredigt des Mt über das spätere Ev [es kommt nur der sog. Reisebericht in Frage] verstreut"?

Findlay, J. A., *The Realism of Jesus* (182. N. Y. 1923, Doran): Eine Paraphrase der Bergpredigt mit erbaulicher Tendenz (nach JR 4, 106).

Fridrichsen, A., ΑΡΤΟΣ ΕΠΙΟΥΣΙΟΣ (Symbolae Osloenses 2, 31—41): Verteidigt die Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα = der morgige oder der anbrechende Tag. Lk habe das Wort nicht mehr verstanden und der τροφὴ ἐφήμερος gleichgesetzt. Für die Jünger Jesu sollte es die Nahrung für den betreffenden (heutigen) Tag bedeuten. Aus dem Jüngergebet wurde aber ein Familiengebet, und da bekam es den Sinn Brot für den morgigen Tag. — ***Rudberg, G.,*** *Zusatz* (42): Tritt auch wegen des sonst anzunehmenden Hiatus für die Ableitung von ἐπιέναι ein.

Debrunner, A., Ἐπιούσιος (ThLz 50, 119): Auf einem Papyrus, der eine Rechnung über Erbsen, Fleisch usw. enthält, steht auch als Posten:

ἐπιουσί(ων) 1/2 Obolus. D. denkt an die Bedeutung Taschengeld; man kann wohl auch deuten: für Nötiges (jedenfalls nicht für Morgiges).

Zorell, F., S. J., Ἐπιούσιος (Bb 6, 321 f): Macht ebenfalls auf die Papyrusrechnung aus Faijum aufmerksam: „Matthäus, der Zöllner [er hat aber doch nicht den griechischen Text verfaßt!], und Lukas, der vielgereiste Arzt, mögen es [das Wort ἐπιούσιος] gehört haben."

Wickes, R., *Note on Matthew 13, 20 and Matt. 6, 30 = Luke 12, 28* (JbL 42, 251): Weist auf chinesische Gebräuche, die die Stellen illustrieren.

Hommel, E., *Ein uralter Hochzeitsgebrauch im Neuen Testament (Zugleich ein Beitrag zur Lehre von den Zahlen)* (ZntW 23, 305—310): Die fünf klugen und die fünf törichten Jungfrauen, sowie die Tatsache, daß Jesus mit fünf Jüngern zur Hochzeit von Kana kam, sind eine Erinnerung an die fünfteiligen Hochzeitschöre. Die Entstehung der Fünfzahl als Hochzeitszahl sei astronomisch zu erklären: Wenn Sonne und Mond Hochzeit halten, bilden die andern fünf Planeten den Chor.

Jahnow, Hedwig, *Das Abdecken des Daches Mc 2, 4; Lc 5, 19* (ZntW 24, 155—158): Erklärt es für unglaubwürdig, daß die große Volksmenge das Hinablassen des Kranken durch das Dach veranlaßt habe. Vielmehr sollte dem Dämon durch das Dach ein Ausweg gegeben werden, was indische und andere Parallelen beweisen.

Fonck, L., S. J., *Zum Abdecken des Daches (Mk 2, 4; Lk 5, 19)* (Bb 6, 450—454): Lehnt Hedwig Jahnows rationalistische Erklärung ab. Es handelt sich hier um keinen Exorzismus und keine Zauberhandlung, und die beigebrachten indischen Zaubereien beweisen nichts.

Van Slogteren, P. G., *Het opengebroken dak (Mk. 2 : 4 en Lk. 5 : 19)* (NthT 14, 361—365): Erhebt gegen den Artikel von Hedwig Jahnow Bedenken.

Gilbert, G. H., *From John Mark to John the Theologian; the first great Departure from Primitive Christianity* (HthR 16, 235—257): Schon die Figur des Täufers erscheint bei Mk und Jo verschieden. Die Wunder bei Mk sind Heilungen, die im Bereich der Möglichkeit liegen; Jo steigert sie und allegorisiert. Die Lehre Jesu handelt bei Mk vom Gottesreiche, bei Jo von der Person Jesu. Die Begriffe Glaube, ewiges Leben, Heiliger Geist und Mission weisen ebenfalls fundamentale Verschiedenheiten auf.

4. *Matthäusevangelium.*

Durand, A., S. J., *Évangile selon Saint Matthieu traduit et commenté.* 5. éd. (Verbum Salutis I: 12°. XIV u. 500 mit einem Titelbild und einer Karte von Palästina. P. 1924, Beauchesne): Für weitere Kreise bestimmt. Die Erklärungen folgen den übersetzten Abschnitten.

Grosheide, F. W., *Het heilig Evangelie volgens Mattheus* (Kommentaar op het Nieuwe Testament, aangevangen door S. Greydanus en F. W. Grosheide I: XV u. 389. Amsterdam 1922): Eine durch große Selbständigkeit des Urteils sich auszeichnende Erklärung eines streng reformierten Theologen, der das Ev als den letzten apostolischen Versuch einer Bekehrung des Judentums auffaßt (nach H. Windisch, ThLz 49, 55 f).

Springer, J. F., *Matthew, a Chronological Narrative* (Bs 80, 115—131 272—283): Im Text des Mt läßt sich keine Abweichung von der zeitlichen Ordnung nachweisen, die auf den ursprünglichen Verfasser zurückgeführt werden könnte. Wo Abweichungen vorliegen, erklären sie sich aus mechanischen Ursachen. Die lukanische Parallele zur Bergpredigt bezieht sich wahrscheinlich „to a different occasion". F.

Moore, G. T., *Fourteen Generations: 490 years* (HthR 14, 97—103): Der Stammbaum des Mt beruhe auf dieser Gleichung (die Generation zu 35 Jahren gerechnet) und habe die 490 Jahre aus Dn und Henoch übernommen.

Schaumberger, J., C. Ss. R., *Über die Echtheit der Lesung des Sinai-Syrers. Joseph, cui desponsata erat Maria virgo, genuit Jesum Mt 1, 16* (ThprQ 78, 302—314): „Die Lesart hat sich auf dem Wege über die gewöhnliche syro-lateinische Lesart aus unserem gewöhnlichen Text entwickelt."

Da Fonseca, L. G., *Iacob autem genuit Ioseph . . . Mt 1, 16* (VD 1, 66 bis 71): Gegenüber der sinaitischen Leseart ist der traditionelle Text „unus . . . et scientifice et dogmatice criticus et authenticus". F.

Kuhn, G., *Untersuchungen über die richtige Textgestalt in Matthäus 1, 16* (NkZ 34, 362—385): Beweist, daß weder der antijüdische Dialog des Timotheus und Aquila, noch das Zeugnis des Dionysius Bar Salibi (12. Jhrh.), noch der Syrus Sinaiticus als Zeugnis für einen ursprünglichen Text von Mt 1, 16 — wonach Joseph der leibliche Erzeuger Jesu gewesen wäre — in Anspruch genommen werden dürfe. F.

Fonck, L., S. J., *Ioseph autem vir eius cum esset iustus. Mt 1, 19* (VD 4, 65—71): Bemerkungen über den Namen, die Abstammung und die Heimat Josephs. F.

Schaumberger, J., C. SS. R., *Textus cuneiformis de stella magorum?* (Bb 6, 444—449): Ein solcher Text bezeugt für das Jahr 7 v. Chr., daß Jupiter und Saturn von Juni bis Oktober im Sternbild der Fische standen. Sch. tritt aber für einen Wunderstern ein.

Ruffenach, Fl., C. SS. R., *Rachel plorans filios suos (Mt 2, 17—18)* (VD 4, 5—7): Mt hat die weinende Rachel mit Recht als Typus verwendet. Ramah nahm er im Sinne von „Anhöhe".

Van Burkalow, J. T., *The Lost Prophecy* (320. N. Y. 1924, Revell): Sie ist in Mt 2, 32 zitiert (nach JR 4, 659).

Fonck, L., S. J., *Christus tentatur in deserto Mt 4, 1—11* (VD 1, 10—15): Über die historische Wahrheit der Versuchungsgeschichte, ihre exegetische und homiletische Behandlung. F.

Fonck, L., S. J., *„Beati . . ." Mt 5, 1—12* (VD 2, 321—327): Praktische Erklärung. F. teilt die acht Seligkeiten für diese Erklärung in drei Stufen: die zu beseitigenden Hindernisse (V. 3—5), die rechte Lebensordnung (V. 6—8), die Vollkommenheit (V. 9—11). F.

Windisch, H., *Friedensbringer — Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung* (ZntW 24, 240—260): Bringt Parallelen aus der jüdischen Königs- und Messiasvorstellung und dem hellenistischen Herrscherkultus, wo auch zwischen Friedenstiften und Gotteskindschaft eine Beziehung hergestellt ist.

Olivieri, O., O. F. M., *Dico enim vobis, quia, nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum coelorum (Mt 5, 20)* (Bb 5, 201—205): Vers 20 erklärt (enim = scilicet) die Art der in Vers 19 verlangten Gerechtigkeit näher.

Olivieri, O., *Nolite iurare omnino (Mt 5, 34)* (Bb 4, 385—390): Jesus verbietet den Eid nicht, sondern betont die Pflicht der Erfüllung und fügt bei: „Ihr dürft überhaupt nicht schwören, wenn ihr der jüdischen Auffassung huldigt, daß Eide bei allen andern Dingen ungültig seien, die nicht Gott sind." δὲ ist hier = tuttavia, però.

Hoh, J., *Christus humani civilisque cultus fautor Mt 6, 17* (VD 2, 204 bis 206): Mt 6, 17 zeigt, daß Christus keineswegs ein Gegner geordneter Körperpflege ist. F.

Holzmeister, U., S. J., *Nemo potest duobus dominis servire. Mt 6, 24* (VD 3, 304—306): Gott hat als Schöpfer ein volles Herrschaftsrecht auf den Menschen. Das „dominium durum et absolutum", das anderseits der Mammon über den Menschen auszuüben sucht, verträgt sich damit nicht. F.

King, G. B., *The Mote and the Beam* (HthR 17, 393—404): Erweist die seit Buxtorf, Lightfoot u. a. zu Mt 7, 3—5 gewöhnlich zitierten Parallelen

aus Arakin 16 b und Baba Bathra 15 b durch textkritische Untersuchung als hinfällig. Ar. 16 b und B. B. 15 b sind zu Mt 7, 3—5 „nur dem allgemeinen Gedanken nach" eine Parallele. F.

Fonck, L., S. J., *Leprosus sanatur* (VD 4, 8—14): Erklärt Mt 8, 2 bis 4 + und verteidigt es gegen die Kritik. Der Heiland wirkte dieses Wunder gegen Ende des 1. Jahres seiner öffentlichen Tätigkeit, vor dem zweiten Pascha. F. fügt Winke für die praktische Auslegung des Wunders an. F.

Ejarque, R., *Prudentes sicut serpentes . . . Mt 10, 16* (VD 3, 102—108): Hauptsächlich erbauliche Auslegung dieses Herrenwortes: wie es im Leben Christi und seiner Apostel Gestalt gewann und wie es sich im Wandel des modernen Priesters auswirken soll. F.

Fonck, L., S. J., *Nuntii Iohannis. Mt 11, 2—10* (VD 3, 357—365): Die Perikope (Ev des 2. Adv.-Sonnt.) wird für den Homileten erklärt. Die berühmte Frage nach dem Motiv der Johannesfrage an Jesus (Mt 11, 2) beantwortet F. wieder dahin, daß Johannes nicht wegen persönlicher Zweifel, auch nicht aus Ungeduld, sondern „pro discipulis suis atque etiam pro populo, quibus confirmatio in fide erga Christum Messiam maxime erat necessaria" (361) sich an den Herrn gewandt habe. F.

Bover, I. M., S. J., *Iustificata est sapientia a filiis suis. Mt 11, 19.* A filiis *an* ab operibus? (Bb 6, 323—325): Tritt für die Lesart τέκνων ein. — *Iterum Mt 11, 19:* A filiis *an* ab operibus? (Ebd. 461—465): Teilt einen Brief von M.-J. Lagrange an die Redaktion mit, der unter Berufung auf Dausch („exégète allemand très conservateur"), Knabenbauer, Durand und den „grand exégète" Schanz gegen die Zensur („temerarium atque impium est") für die Verteidiger der Lesart ἔργων eintritt. B. selbst erklärt, er habe nur heterodoxe und nicht katholische Kritiker im Auge gehabt.

Vogel, F., *Jesu Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer* (Bayerische Blätter für das Gymnasial-Schulwesen 60, 361—362): Die Warnung selbst (Mt 16, 6 +) ist echt; der Zusammenhang dagegen, in den sie eingestellt ist, d. i. die „Scheltrede samt dem Raisonnement", ist unecht. F.

Dieckmann, H., S. J., *Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatstelle (Mt 16, 17 ff)* (Bb 4, 189—200): Eine Übersicht über die neuere Kritik an der Stelle, die sie entweder als Interpolation oder als Produkt der Gemeindetheologie faßt oder, wie zuletzt Kattenbusch, umdeutet.

Kattenbusch, F., *Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus* (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 96—131): K. führt hier die Untersuchungen über Mt 16, 17—19, die er in seinem Aufsatz „Quellort der Kirchenidee" (s. BZ 16, 233) begonnen, weiter. An der Lesart σου hält er auch jetzt noch fest. Dagegen möchte er das πύλαι ᾅδου nunmehr auf Jesu Tod beziehen: Petrus wird auch angesichts der Hadespforten, d. h. „wenn er, Jesus, von seinen Feinden umgebracht werde", an seinem Glauben nicht dauernd irre werden (οὐ κατισχύσουσίν „σου"). Gegen Harnack hält K. an der Echtheit des ἐκκλησία-Wortes fest und versteht es von einer von Jesus ins Auge gefaßten „kultischen Sonderverbindung der Seinen". F.

Klawek, A., *„I bramy piekielne nie zwyciężą go" [Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen] (Mat. 16, 18)* (Sonderdruck aus Księgi y pamiątkowej ku czci Oswalda Balzera: Lemberg 1925, Ossoliński): Gibt eine kurze Exegese: κατισχύειν bedeutet nicht aggressiven Kampf, sondern den Genuß des Sieges, das Beherrschen. „Scheol" hat bei den Juden Wandlungen erlebt, bezeichnete zur Zeit Christi nicht mehr die Hölle als Satans Reich, sondern Hades; Tod, Sünde sind ein Bild, das die Gott und der Menschheit feindliche Macht darstellt". Von der Kirche gilt mutatis mutandis, was Paulus Röm 6, 9 sagt: θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. Heinrich.

Ejarque, R., *„Sinite parvulos . . . ad me venire". Mt 19, 14* (VD 4, 41 bis 47): Handelt über die schlimme Lage der heidnischen Kinder, schildert Jesu Liebe zum Kinde und ruft zum Apostolat am modernen Kinde auf. F.

Olivera, B. S., *Sedebitis et vos super sedes duodecim* (VD 3, 161—165): Das Wort erstreckt sich auf die Apostel „omnes et soli"; die „zwölf Stämme Israels" bezeichnen „omnes nationes, universalitatem gentium"; die Apostel werden am Ende der Zeit ein „iudiciariae potestatis singulare consortium" erhalten. F.

Fonck, L., S. J., *Operarii in vinea. Mt 20, 1--16* (VD 4, 33—40): Eine exegetische und praktische Auslegung der bezeichneten Parabel. Sie wolle sagen, daß es auch im messianischen Reiche vorkommen könne, daß zuletzt Berufene den Ersten, und zuerst Berufene den Letzten gleichgesetzt werden. F.

Vogel, F., *Evang. Math. 21, 1—11 und 27, 3—9 philologisch betrachtet* (Bayer. Blätter f. d. Gymn ·Schulwesen 59, 212—214): Findet in den beiden Perikopen (Einzug Jesu in Jerusalem, Verrat und Ende des Judas) „die Dichtung am Werk". F.

Tobac, É., ʼΟΨΕ ΔΕ ΣΑΒΒΑΤΩΝ (Revue d'hist. eccl. 20, 239—243): Hat gegen die an sich mögliche Übersetzung „après le sabbat" große Bedenken.

Fonck, L., S. J., *Inauguratio Ecclesiae. Mt 28, 18—20* (VD 2, 161--165): Widerlegt die Argumente der modernen Kritik gegen die Glaubwürdigkeit der Stelle und wertet sie sodann für den homiletischen Gebrauch aus. F.

5. *Markusevangelium.*

West, J. C., *St Mark as Interpreter* (Intpr 20, 295—299): Verteidigt die Annahme Lightfoots, daß Markus als lateinischer Dolmetscher fungierte, da Petrus im Griechischen keinen bedurfte.

Huby, J., S. J., *Évangile selon Saint Marc traduit et commenté.* 4. éd. (Verbum Salutis II: 12°. XXII u. 423 mit einem Titelbild und zwei Karten. P. 1924, Beauchesne): Schreibt „non pour les spécialistes de l'exégèse, mais pour un plus large public" (V). Mk habe die Katechesen des Apostels Petrus wiedergegeben. H. hält die Annahme von nur einem Bethsaida für wahrscheinlich. Lagrange (Rb 34, 442 f) freut sich wegen der weitgehenden Übereinstimmung des Jesuiten mit seinem Kommentar und hebt hervor, daß auch H. im Titel Menschensohn eine weise und leise Enthüllung der Person Jesus sieht, das Bibelkommissionsdekret über den Mk-Schluß nicht für irreformabel hält [was doch selbstverständlich ist], usw.

Klostermann, E., *Das Markusevangelium erklärt.* 2., völlig neu bearb. Aufl. (Handbuch zum NT 3: 195. Tübingen 1926, Mohr): Über die 1907 erschienene 1. Aufl. s. BZ 4, 208. Die dort auf dem Titel genannte Mitwirkung von H. Greßmann fehlt jetzt. Schon der um 47 Seiten vermehrte Umfang beweist die starke Umarbeitung und Erweiterung. Die vielfach nur referierende Haltung ist beibehalten worden. „Wir haben eben noch nicht ausgekämpfte wissenschaftliche Streitfragen die Fülle und besitzen keine Bibelkommission, die entscheiden könnte" (Vorwort). Die katholische Bibelkommission, auf die hier angespielt ist, kann rein geschichtliche Fragen, soweit sie nicht mit Dogmen zusammenhängen, auch nicht definitiv „entscheiden". Freilich würde sie z. B. nie zugeben, daß, wie K. annimmt, die Speisung der 4000 nur eine Dublette der Speisung der 5000 sei, da das Jesuswort Mk 8, 19 f, das beide Speisungen erwähnt, sonst Fälschung wäre, wofür K. keine Beweise beibringt.

Bacon, B. W., *The Gospel of Mark. Its composition and date* (430. New Haven 1925, Yale University Press): Datiert das Ev nach dem Jahre 70. Mk 13 beruht auf einer Apokalypse des Jahres 40 (Streit wegen der Statue

des Caligula im Tempel). Mk bezog dann den Greuel der Verwüstung auf eine von Josephus berichtete sakrilegische Verhöhnung der Juden vor einer Synagoge in Caesarea. Mk habe auch keine wirklich historische Auffassung des Verlaufes des Lebens Jesu gehabt. Katholische Literatur ist B. völlig unbekannt (nach Rb 35, 312 ff).

Bacon, B. W., *Notes on the Gospel of Mark* (JbL 42, 137—149): Eine literarische Parallele zu Mk 6, 18 aus Dio Cassius. Die Abkürzung der Tage Mk 13, 20 spielt auch Röm 9, 25 ff eine Rolle. Zu Mk 3, 27 ist Is 49, 24 ff zu vergleichen.

Erbes, D., *Die geschichtlichen Verhältnisse des Markusevangeliums* (Theol. Arbeiten aus dem wissenschaftl. Prediger-Verein der Rheinprovinz. N. F. 21. Heft. 1—51): Geht von einer Notiz Kassiodors aus, die auf die Adumbrationes Klemens' von Alex. zurückgeführt wird, wonach Caesareanische Reiter Markus zur Abfassung seines Ev veranlaßt hätten, und sucht die Abfassung in Caesarea i. J. 66/67 zu beweisen. Ein „Exkurs über Petrus in Babylon und ‚Johannes ad Parthos'" verteidigt den Aufenthalt Petri in Babylon am Euphrat.

Strathmann, *Markus — ein „gnostisches Evangelium"* (AelKr 57, 839 bis 842): Kritisiert Raschkes (Die Werkstatt des Markusevangelisten. Jena 1924, s. auch BZ 16, 244) Versuch, das Mk-Ev als das Ev Marcions zu erweisen. R.s Buch ist „ein lehrreiches Beispiel dafür, wie sehr . . . eine fixe Idee imstande ist, jede ruhige kritische Überlegung zu unterdrücken". F.

Riddle, D. W., *The Martyr Motive in the Gospel according to Mark* (JR 4, 397—410): Das Mk-Ev erweist sich durch manche innere Anzeichen als ein „primitive martyrology", insofern es Jesus als „the great example of martyrdom" darstellt. Es ist in der Verfolgung des Nero für die Römer geschrieben. F.

Lake, K., ʼΕΜΒΡΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ *and* ʼΟΡΓΙΣΤΕΙΣ, *Mark 1, 40—43* (HthR 16, 197 f): Ursprünglich sei ein Text, nach welchem der Aussätzige Jesus berührt hat.

Plooij, D., *The Anti-sabbatic Dilemma in the Gospels* (Exp 9. S. 2, 196 bis 207): Handelt über Mk 3, 4. P. zieht eine Lesart des von ihm aufgefundenen mittelniederländischen Diatessarons zu Mt 12, 1 bis 8 + bei und versteht darnach unter ἀποκτεῖναι die sabbatliche Opferschlachtung durch die Priester. Die verletzende Spitze der dilemmatischen Frage Jesu läge dann in der „equalisation of a ritual sacrifice with common slaughter", d. i. also in einem direkten Angriff auf den Tempel und seine Opfer. F.

Vogels, H. J., *Der Apostelkatalog bei Markus in der altlateinischen Übersetzung* (BZ 16, 66—76).

Fischer, *Die Donnersöhne Mc 3, 17* (ZntW 23, 310 f): Ein dem Basilius zugeschriebener Λόγος περὶ τῶν συνεισακτῶν sagt von allen Aposteln, daß sie υἱοὶ βροντῆς genannt wurden.

Bardy, G., *Boanerges* (RchScr 15, 167 f): Patristische Belege für die Beziehung dieses Beinamens auf alle Apostel.

Freundorfer, J., *Eine neue Auslegung der Parabel von der „selbstwachsenden Saat" Mk 4, 26—29* (BZ 16, 51—62).

Kraeling, C. H., *A Philological Note on Mark 16, 8* (JbL 44, 357 f): Das ἐφοβοῦντο γάρ bedarf nicht notwendig einer Ergänzung.

Herklotz, Fr., *Zu Mk 16, 9—20* (BZ 15, 149 f).

Probyn, H. E. H., *The End of the Gospel of St. Mark. A suggestion* (Exp 9. S. 4, 120—125): Apg 1, 6—11 habe den verlorenen Mk-Schluß benutzt.

6. *Lukasevangelium.*

Loisy, A., *L'Évangile selon Luc* (600. P. 1924, Nourry): Läßt seinem Mk- und Jo-Kommentar einen zum 3. Ev folgen. Er betrachtet dieses Ev als Werk des Lukas etwa aus dem Jahre 80, das dann von einem Redaktor zwischen 125 und 150 ergänzt und überarbeitet worden ist. Letzterer hat auch die „Legenden" der Kindheitsgeschichte hinzugefügt. Das Ev ist überhaupt ein Produkt der christlichen Tradition, bietet keine streng geschichtlichen Berichte, sondern ist schon wegen seiner metrischen Form mehr ein „poème de la foi". Auch die Urschrift des Lk, die L. allgemein zu rekonstruieren versucht (52—55), war nur eine „légende sacrée, une légende de culte", wie auch ihre beiden Quellen Mk und Q. Gegen katholische und bibelgläubige Kommentatoren ist L. ziemlich ironisch. Lagrange wirft er vor, daß seine Kritik sich nur in den Grenzen der Bibelkommissionsdekrete bewege, die er jetzt in forcierter Weise verteidige. Die Geburt Jesu sei im Ev falsch datiert (nach Quirinius). „La discussion des subtilités auxquelles se condamnent ceux qui veulent défendre sur ce point la vérité du témoignage biblique n'est pas de notre sujet."

Robertson, A. T., *A Translation of Luke's Gospel* (242. N. Y. 1923, Doran): Mehr verbatim als ad sensum unter Verwendung der neueren grammatikalischen Forschung (nach JR 4, 219).

Aborn, T. L., *The Treatise to Theophilus. Notes on the Gospel according to St. Luke.* 2 Bde (748. Milwaukee 1924, Morehouse publishing Co.): Mehr homiletisch als kritisch (nach JR 4, 444).

Cadbury, H. J., *The Style and Literary Method of Luke* (Harward Theological Studies 6: 205. Cambridge [1920], Harvard Univ. Press.): Philologische Untersuchungen nach sprachstatistischer Methode. Lk gehört nicht zu den Attizisten. Die medizinische Färbung der lukanischen Ausdrucksweise ist nicht zu erweisen. Auf Grund der Zweiquellentheorie wird dann die Eigenart dargestellt, mit der Lk seine Quellen benutzt.

Smith, Fr., *The Gospel of Luke Considered as a Psychological Document* (Bs 80, 491—494): Lk war es nicht genug, zu erzählen, er schreitet stets zugleich zur psychologischen Analyse weiter. So wird sein Ev zur Hauptquelle unserer Kenntnisse über das innere Leben Jesu. F.

Klinkenberg, A., *Die beteekenis van Lucas voor de sociale kwestie* (Nieuwe theol. Studiën 8, 25—34): Schildert das dritte Ev als Evangelium für Heiden, als fortgeschrittene Entwicklung, für Frauen und für die Parias der Gesellschaft.

Lemme, L., *Das Jakobus-Evangelium.* 2. Tausend (Zeit- u. Streitfragen 13, 11/12: 24. B.-Lichterfelde 1920, Runge): Konstruiert aus dem Lk-Ev eine weitere Quellenschrift, die er dem jüngeren Jakobus zuschreibt.

Perry, A. M., *The Sources of Luke's Passion Narrative* (Historical and linguistic studies in literature related to the New Testament. Ser. 2, Vol. 4, Part 2: VIII u. 128. Chicago [1920], Univ. Press.): Beweist durch Vergleichung mit den aus Mk entnommenen Partien und durch innere Gründe, daß Lk außerdem noch einer wohl aus der Urgemeinde zu Jerusalem stammenden und wahrscheinlich von einem Jesusjünger verfaßten Quelle nacherzählt hat. Er rekonstruiert auch den Text dieses Jerusalemdokumentes in englischer Übersetzung.

Beckermann, C., *Et nomen virginis Maria, Luc 1. 27 b* (VD 1, 130 bis 136): Enthält im ersten Teil eine historische Überschau über die verschiedenen Erklärungen des Namens, im zweiten Teile deren Kritik. Keine einzige der Deutungen kann Sicherheit beanspruchen. Für den praktischen Gebrauch empfiehlt B. daher, „donec certi quid fuerit inventum", Zorells Deutung „amata a Deo", weil sie am meisten der Würde der Gottesmutter entspreche. F.

Schlögl, N., *Zu Lk 1, 35c* (BZ 15, 138).

Torrey, Ch. C., *Medina and ΠΟΛΙΣ, and Luke I 39* (HthR 17, 83—91): Erklärt Lk 1, 39 εἰς πόλιν Ἰούδα durch einen Übersetzungsfehler. מדינה, das hier in der Quelle gestanden sei, bedeute in den hebräisch-jüdischen Schriften jener Zeit in Abweichung von seiner aramäischen Grundbedeutung (= Stadt) „Provinz". Der nichtgriechische Schriftsteller habe es in Unkenntnis dieser lokal begrenzten Sonderbedeutung mit πόλις übersetzt. F.

Vilar, J., S. J., *L'autenticitat Mariana del „Magnificat"* (Analecta sacra Tarraconensia 1): In katalanischer Sprache wird die These verteidigt, „ohne irgend einen neuen Gedanken zu bringen", verbunden mit temperamentvollen Vorwürfen gegen die Kritik (nach M. Meinertz, ThR 24, 457 f).

Zorell, F., S. J., *Magnificat* (VD 2, 194—198): Einteilung und kurze Auslegung des marianischen Hymnus. F.

Bover, I. M., S. J., *„Mariae" nomen in cantico Zachariae* (VD 4, 133 bis 134): Hält es für sicher, daß das Canticum auf die Namen Jesus, Johannes, Zacharias und Elisabeth anspielt, und glaubt deshalb, daß die Deutung des Namens Maria als Erleuchterin in dem „Erleuchten derer, die in Finsternis und Todesschatten sitzen", wiederkehrt. Auch die Deutung „Erhöhte" hätte in ἀνατολὴ ἐξ ὕψους eine Parallele.

Kroon, I., S. J., *Salutem ex inimicis nostris Lk I, 71* (VD 1, 114—115): V. 70 ist Parenthese; der Ausdruck salutem ex inimicis nostris (V. 71) ist Erklärung zu cornu salutis (V. 69) und bedeutet „ab hostibus liberabimur". F.

O'Rourke, I. I., S. J., *Census Quirinii* (VD 1, 206—211): Beweist aus neuem Inschriften- und Papyrusmaterial die drei Sätze: 1. daß Quirinius von 10 bis 7 v. Chr. in Syrien war; 2. daß der von Lk erwähnte Zensus 9—8 v. Chr. stattfand; 3. daß der Befehl bei Lk, es sollten alle zur Aufzeichnung sich in ihren Heimatort begeben, nicht singulär ist. F.

Klawek, A., *Znaczenie słowa „κατάλυμα" u Luk. 2, 7 [Bedeutung von κατάλυμα bei Luk. 2, 7]* (Przegląd Teologiczny 4 [1925] 87—88): Die ganze Herberge hieß pandocheion, während katalyma der Raum für die Gäste war. Die hl. Familie nahm Zuflucht zu den den Hof umgebenden Arkaden oder Schuppen, in denen auch Krippen für die Zugtiere standen. In eine von diesen legte Maria das göttliche Kind. Heinrich.

Klawek, A., *Gloria in excelsis Deo* (Przegląd Teologiczny 5 [1924] 217 bis 235): 1. Verteidigt die geschichtliche Wahrheit der Lukasstelle. Der Text gibt dort allerdings nicht ipsissima verba wieder. 2. Exegese: liest εὐδοκίας statt εὐδοκία und weist diese Fassung mit Sickenberger auf rhythmischen Einfluß in der liturgischen Formel zurück; lehnt die von Harnack verteidigte Zäsur hinter ἐπὶ γῆς ab; εὐδοκία ist hier das göttliche Wohlgefallen. Heinrich.

Merk, A., S. J., *Der Engelgesang Lukas 2, 14 bei den Syrern* (ZkTh 49, 625—628): Die Syrer gaben εὐδοκία mit „spes bona" wieder; auch Tatian las den Nominativ εὐδοκία.

Dieckmann, H., S. J., *Das fünfzehnte Jahr des Cäsar Tiberius* (Bb 6, 63—67): Über die neuere Ablehnung der Rechnung ab 10/11 und über die Empfehlung der syrischen Rechnung (= 27/28). Sicherheit sei für diese nicht vorhanden.

Dieckmann, H., S. J., *Das fünfzehnte Jahr des Tiberius (Lk 3, 1)* (BZ 16, 54—65).

Sickenberger, J., *Zur Quiriniusfrage* (BZ 16, 215 f).

Fonck, L., S. J., *Adolescens, tibi dico: Surge! Lc 7, 14* (VD 2, 258—264): Verteidigt gegen die Kritik die Glaubwürdigkeit des Wunders und erklärt die Perikope für den praktischen Gebrauch des Predigers. F.

Guilleband, H. E., *The Travel Narrative in St. Luke* (Bs 80, 237—245): Durch einen Vergleich des lukanischen Reiseberichts (Lk 9, 51 bis 18, 14) mit Jo 7, 10 bis 12, 19 will G. zeigen, daß jene Kapitel des Lk-Ev keines-

wegs eine „Sammlung undatierten Materials" sind (so z. B. A. Wright im Art. Luke des Hastings „Dictionary of Christ and the Gospel"); vielmehr sei „im ganzen die Ordnung des Lukas chronologischer als angenommen wird". F.

Szczepański, L., S. J., *Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho Lc 10, 30* (VD 1, 315—317): Geographische Mitteilungen über den Weg von Jerusalem nach Jericho. F.

Levison, N., *A Study of Luke XI, 8* (Διά γε τὴν ἀναιδίαν αὐτοῦ) (Exp 9. S. 3, 456—460): ἀναίδεια ist nicht „importunity", sondern hat den Sinn „to strengthen, fortify or encourage" (hebr. os oder azaz).

Engel, J., *Die Parabel vom verlorenen Sohne innerhalb der neutestamentlichen Theologie* (ThG 1926, 54—64): Wenn auch direkt Jesus nicht als der Vermittler der Sündenvergebung erscheint, so ist er doch der Verkünder dieser Barmherzigkeit Gottes. Auch darf die Parabel nicht von der übrigen Offenbarung Jesu losgelöst werden.

Frost, M., *The Prodigal Son* (Exp 9. S. 2, 56—60): Die Parabel hat nichts mit Sündenvergebung und ihren Bedingungen zu tun.

Moffatt, J., *The Parable of the Prodigal Son: some Notes* (Exp 9. S. 4, 63 f): Zu einigen Ausdrücken des Textes werden erklärende Parallelen, Bemerkungen, Fragen gefügt.

Köhler, K., *Zu Luk. 16, 10—12* (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 173—178): Untersucht die Textverhältnisse dieser Verse und entscheidet sich für die kürzere Gestalt bei Iren., Hil., 2 Clem. gegen den jetzigen Text, von dem er sagt, daß er „gar zu unsynoptisch ist und gar zu sehr die Sprache und Gedankenwelt einer späteren Theologie verrät". F.

Windisch, H., *Over strekking en echtheid der Lazarus-Parabel* (NthT 14, 343—360): Die Parabel hat keine antipharisäische Tendenz. Zweifel an ihrer Echtheit sind nicht gerechtfertigt.

Riggenbach, E., *Ein Beitrag zum Verständnis der Parabel vom arbeitenden Knecht. Luk 17, 7—10* (NkZ 34, 439—443): Will unter Hinweis auf den Gebrauch von χάρις in Stellen wie Thuk. VIII 87, 5; Lk 6, 32—34 für den V. 9 die Übersetzung begründen: „Er (sc. der Sklave — Streichung des τῷ δούλῳ) hat doch keinen ‚Anspruch auf Dank', weil er getan hat, was ihm aufgetragen war." In V. 10 empfiehlt R. in dem ἀχρεῖοι bloß „ein den Begriff δοῦλος schärfendes Attribut" zu erblicken (= armselige Knechte). F.

Allen, H. J., *The Apocalyptic Discourse in S. Luke XVII* (Exp 9. S. 4, 59 ff): Über Lk 17, 20—37.

Monks, G. G., *The Lucan Account of the Last Supper* (JbL 44, 228 bis 260): Untersucht die Überlieferung von Lk 22, 15—20 nach äußern und innern Kriterien. Die längere Form ist älter als der westliche Text. Lk hat die Mt-Mk-Form und die paulinische Überlieferung vereinigt.

Rösch, K., O. M. Cap., *Tu aliquando conversus (Luk. 22, 32)* (Münsterisches Pastoralblatt 59, 20 f): Verteidigt die Übersetzung: „Du hinwieder stärke deine Brüder!"

7. Johannesevangelium.

Lagrange, M.-J., O. P., *Evangile selon Saint Jean* (Études Bibliques. CXCIX u. 550. P. 1925, Lecoffre): Den drei wertvollen Syn-Kommentaren fügt L. eine nach den gleichen Grundsätzen bearbeitete Erklärung des 4. Ev an, die zugleich innerhalb der Études Bibliques den nicht ganz einwandfreien Kommentar von Th. Calmes (vgl. BZ 4, 434 f) ersetzen soll, da dieser eine Neuauflage verweigert hat. L.s Werk ist denn auch von einem wesentlich andern Standpunkt aus geschrieben. Der symbolistische Charakter des 4. Ev wird nicht mehr so betont, sondern in nüchtern philologisch-

historischer Methode der Text erklärt, der in griechischer Form und französischer Übersetzung wiedergegeben wird. Z. B. wird jetzt ὃ γέγονεν (Jo 1, 3) mit Recht zum Vorausgehenden gezogen. Andere Einzelheiten: Jo 4, 35 ist ein Sprichwort, also für die Zeitbestimmung der Durchreise durch Samaria nicht zu brauchen; 5, 1 ist bloß ἑορτή (also ohne Artikel) zu lesen und das Pfingstfest gemeint; 5, 2 liest L. Βηζαθά; 10, 8 sei πρὸ ἐμοῦ zu streichen; 10, 22 ἐγένετο τότε [die wohl richtige Lesart ἐγένετο δὲ wird gar nicht erwähnt]. Als unechte Bestandteile werden anerkannt: 5, 3 b und 4, die Perikope von der Ehebrecherin und 21, 24—25. Die Schlußbemerkung 20, 30 f möchte L. hinter 21, 23 setzen. Aus der langen und alle Fragen sehr gründlich behandelnden Einleitung sei hervorgehoben, daß nach L. das Papiaszeugnis über den Presbyter Johannes diesen vom Apostel Johannes unterscheide. Um diese These aufrecht zu halten, greift L. aber zu dem Gewaltmittel, am Schlusse τοῦ κυρίου μαθηταί zu streichen, da es en contradiction avec tout l'esprit du morceau stehe [was eben erst zu beweisen wäre]. Natürlich läßt er dann auch Papias die Presbyterschüler fragen nach dem, was die Presbyter über Apostelworte sagen, schiebt also noch die Generation der Presbyter hinter den Aposteln ein. L. bringt zur Erforschung des NT Kenntnisse des AT und der jüdischen Literatur, der Religionsgeschichte und griechischen Philosophie mit wie kein zweiter und handhabt Text- und Literaturkritik in vorbildlicher Weise, so daß auch Forscher, die öfters anders urteilen als er, doch immer seine Aussagen als die einer Autorität ersten Ranges betrachten müssen.

Bauer, W., *Das Johannesevangelium erklärt.* 2., völlig neubearb. Aufl. (Handbuch zum NT 6: 244. Tüb. 1925, Mohr): Vgl. BZ 9, 212. Die religionsgeschichtliche und sprachvergleichende Fundgrube, die das Lietzmannsche Handbuch und besonders auch B.s Kommentar darstellt, ist durch diese Neubearbeitung wesentlich bereichert worden. Die mandäischen Liturgien sind hierbei besonders ausgebeutet worden [obwohl doch gerade das angeführte Material umgekehrt die Abhängigkeit vom Christentum nahelegt]. Einzelheiten: ὃ γέγονεν 1, 3 sei späterer Einschub; ἴδια 1, 11 bedeute Heimat [die Welt ist aber doch nicht die Heimat des Logos]; eine Versuchung Jesu sei dem Logosevangelisten unannehmbar; die Hochzeit von Kana müsse allegorisch gedeutet werden; Jo habe die Tempelreinigung an falscher Stelle; Änon bei Salim seien „gewiß" symbolisch zu fassende Namen (59); ἐργάζεσθαι 6, 27 heiße verarbeiten usw.

Robinson, B. W., *The Gospel of St. John.* A handbook for christian readers (275. N. Y. 1925, Macmillan): Betont in dieser erbaulichen Erklärung „the marvelously vital and farreaching popular power". Der Presbyter Johannes ist wohl der Verfasser des Ev. Dieses stellt eigentlich eine Sammlung von Ansprachen des Verfassers an ephesische Zuhörer dar, die nach seinem Tode, um Kap. 21 vermehrt, herausgegeben wurden. Ein Kommentar zu den bedeutendsten Partien des Ev füllt den größeren Teil des Bandes (nach E. W. Parsons, JR 5, 546 ff).

Manson, W., *The Incarnate Glory. An expository Study of the Gospel of St. John* (250. N. Y. 1925, Doran): Eine populäre Erklärung, die mehr den religiösen Wert als kritische Fragen im Auge hat (nach E. W. Parsons, JR 5, 548).

Nolloth, F., *The Fourth Evangelist. His place in the development of religious thought* (260. Ld. 1925, J. Murray): Eine „traditionelle" Darstellung des johanneischen Problems. Der Zebedäide lebte noch in den Tagen des Papias. Die Herkunft des Ev aus der Feder eines palästinensischen Hebräers kann bewiesen werden. Philosophie und Theologie des Ev werden gewürdigt (nach A. Nairne, HJ 24, 582—585).

Muirhead, L. A., *The Message of the Fourth Gospel* (Ld. 1925, Williams & Norgate): Eine Reihe von „plain sermons" mit Einleitung und kritischen

Noten zu jedem Kapitel. M. vertritt die allegorische Erklärungsmethode (nach A. Nairne, HJ 24, 585 f).

Albright, W. F., *Some Observations favoring the Palestinian Origin of the Gospel of John* (HthR 17, 189—195): Im Anschluß an Bemerkungen über Sprache und einige Ideen des vierten Evangeliums weist A. auf zwei topographische Angaben hin (Jo 3, 23; 11, 54), welche zeigen, daß „der Verfasser unseres Ev einzigartig genau über die Geographie Palästinas unterrichtet ist, eine Tatsache, welche entscheidend für den palästinensischen Ursprung des Ev spricht". Die Lesart κοιλία 7, 38 entspricht orientalischer Denkweise. Änon = Ainun nordöstlich von Salim-Nablus, Ephraim = Sâmieh.

Torrey, Ch. C., *The Aramaic Origin of the Gospel of John* (HthR 16, 305—344): Übt an Burneys Beweisen, die Mißverständnisse des Übersetzers annehmen (siehe BZ 16, 284), Kritik, bringt aber dann selbst einige solche mistranslations (zu Jo 11, 33 u. 38; 7, 37 f; 7, 3; 8, 56; 14, 2—31; 20, 17) vor, um die These sicher zu stellen: Das Jo-Ev war ursprünglich aramäisch geschrieben; der kanonische Text stellt eine treue und geschickte Übersetzung dar.

Montgomery, J. A., *The Origin of the Gospel according to St. John* (30. Philadelphia 1923, Winston): Das Ev stammt von einem palästinensischen Judenchristeu des ersten Jahrhunderts, dessen Muttersprache Aramäisch war (nach Rb 33, 285).

Kundsin, K., *Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes.* Eine Untersuchung (FRLAuNT N. F. Heft 22: 80. Göttingen 1925, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 4.—): Zu fast allen johanneischen Perikopen gehört ein ganz bestimmter geographischer Ort. Diese Ortsangaben entsprechen der Wirklichkeit, geben aber nicht die Zustände zur Zeit Christi, sondern zur Zeit der späteren Mission wieder. Lokaltraditionen sind verarbeitet und dadurch verherrlicht worden. Kapharnaum und Kana waren Brennpunkte christlichen Lebens in Galiläa, Bethanien eine angesehene christliche Niederlassung, Änon ein Ort der Täufer. Da Jerusalem schon zerstört war, ist die Topographie der Innenszenen undeutlich geworden. Nach K.s ätiologischer Erklärungsweise sind aber die verwendeten Lokaltraditionen meist unglaubwürdig. Bei der Kana-Perikope liegt z. B. Übertragung eines Dionysosmotivs auf Christus vor.

Windisch, H., *Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?* (Untersuchungen zum NT Heft 12: 189. Lp. 1926, Hinrichs. *M* 8.20): Jo hat sehr wahrscheinlich Mk, wohl aber auch Mt und Lk gekannt. Die Annahme, daß er die Syn ergänzen wollte, ist aber falsch. Er ignoriert diese Evv. Z. B. die Eucharistie wird von Jo mit der wunderbaren Speisung (Kap. 6) verbunden, während beim letzten Mahl die Fußwaschung gestiftet wurde. Jo ist ein autonomes und suffizientes Ev, das die älteren Evv verdrängen und seinen Lesern „multum, non multa" bieten will. Manche syn Szenen wie Gethsemane oder das Kreuzeswort: „Mein Gott . . ., warum hast du mich verlassen?" sind im Christusbilde des Jo undenkbar. Die Desavouierung anderer Evv ergibt sich auch aus den Schlüssen von Kap. 20 und 21. Zu „diesem sichersten Ergebnis" der Abweisung der Ergänzungstheorie gelangt W. von der Annahme aus, daß der Mythus von der Sendung eines Himmelswesens auf Erden die idealisierte Geschichte und Legende des vierten Ev geschaffen habe. Kultisch-liturgische Bedürfnisse, Übertragungen der διδαχή auf Christus habe den Verfasser zu einer solchen Ablehnung der von den Aposteln und ihren Schülern geformten und sanktionierten Überlieferung getrieben.

Lagrange, M.-J., O. Pr., *Où en est la dissection littéraire du quatrième Évangile* (Rb 33, 321—342): Widerlegt die von Wellhausen, Spitta, Loisy, Soltau, Faure u. a. vorgebrachten Gründe gegen die Einheit des Ev. Dieses

ist „un ouvrage conçu à la manière sémitique, qui n'a pas été écrit d'un seul jet, et qui, comme tous les ouvrages anciens, a pu subir quelques remaniements des copistes s'érigeant en reviseurs".

Smend, Fr., *Die Behandlung alttestamentlicher Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im 4. Evangelium* (ZntW 24, 147—150): Lehnt Faures (vgl. BZ 16, 284) Beobachtungen über die Verschiedenheit der Zitate ab.

Fiebig, P., *Die Mekhilta und das Johannes-Evangelium* (ΑΓΓΕΛΟΣ 1, 57 bis 59): Weist an zwei Beispielen (der gute Hirt, Hingabe des Lebens für die Schafe) die Bedeutung der Mekhilta für das Verständnis des Jo-Ev nach. Strack-Billerbeck führten mehrfach wichtige Stellen nicht an, und daher sei ihr Werk „durchaus noch nicht das Ende der rabbinischen Forschungsrichtung am NT". F.

Bultmann, R., *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums* (ZntW 24, 100—146): Weist auf den Mythus hin, nach welchem der Gottgesandte die auf der Erde gefangene Seele erlöst, und auf die Gestalt des Urmenschen, der von der Materie überwältigt worden war. Eine lange Liste nennt die einzelnen Parallelen zwischen Jo und jenen mythologischen Texten. Für B. ist es ausgeschlossen, daß diese, allerdings späteren Quellen von Jo abhängig wären, vielmehr vermutet er in ihnen die Fortentwicklung einer Täufersekte, die sich an Johannes den Täufer angeschlossen habe. Das johanneische Christentum stelle demgemäß einen älteren Typus als das synoptische dar. Nicht bloß von Hellenisierung, sondern auch von „Syrifizierung" wird gesprochen, aber auch zugestanden: „Natürlich ist das alles zunächst Konstruktion" (145).

Faggiotto, A., *I Catafrigi e il IV. Vangelo* (Sc 6. S. 7, 97—103): Nicht auf das Jo-Ev, sondern auf die Verheißung des Mt-Ev und die Prophezie im apostolischen Zeitalter beriefen sich die Pseudopropheten der Kataphrygier.

Gamble, J., *The Philosophy of the Fourth Gospel* (Exp 9. S. 4, 50—59): Ein einziger Autor hat diese Spekulationen über Überwelt und Welt und das Leben darin u. a. geschaffen.

Ely, M. R., *Knowledge of God in Johannine Thought* (151. N. Y. 1925, Macmillan): Beachtet auch die hellenistische Umwelt des Ev, in der die Gotteserkenntnis durch Mysterien, Ekstasen und Offenbarungen vermittelt wird. Jo dagegen lehrt eine intellektuelle und progressive Erfassung (nach E. W. Parsons, JR 5, 545 f).

Haußleiter, J., *Die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi im Johannesevangelium* (AelKz 56, 86—88 98—103): In der Hauptsache erbauliche Darlegung der Herrlichkeit des Herrn, wie sie sich innerhalb des Jo-Ev in Jesu Tat, Wort, Leiden, Auferstehung offenbart. F.

Simpson, I. G., *The Holy Spirit in the Fourth Gospel* (Exp 9. S. 4, 292—299): Die These E. F. Scotts, daß der Hl. Geist bei Jo identisch mit dem auferstandenen und ewigen Christus sei, wird abgelehnt.

Sasse, H., *Der Paraklet im Johannesevangelium* (ZntW 24, 260—277): Macht auf den Parallelismus der Redestücke Jo 13, 31 bis 14, 31 und 16, 4 b—33 aufmerksam und betrachtet sie als zwei Varianten desselben Themas. Der Stoff von Kap. 15—17 sei im ersten Redestück bearbeitet worden. Weitere gewagte Hypothesen sind: Die Botschaft des Parakleten (was nicht Verteidiger, sondern Zeuge bedeutet), die Jesus nach Jo 15 und 16 in Aussicht stellt, ist nichts anderes als das vierte Ev; unter dem Parakleten ist eine menschliche Persönlichkeit zu verstehen; die Identifikation mit dem Gottesgeiste ist erst spätere Zutat.

Buswell, J. O., *The Ethics of „Believe" in the Fourth Gospel* (Bs 80, 28—37): Das Wort „Glauben" hat beim vierten Evangelisten einen ganz bestimmten, stark ethischen Sinn. Es bedeutet: „freiwillige Annahme

dessen, was augenscheinlich wahr ist, in Übereinstimmung mit dem grundsätzlichen Wunsche, den Willen Gottes zu tun". F.

Roles, H., *St. Augustins Exegese des johanneischen Lebensbegriffes* (Pb 36, 81—91): „Das ewige Leben selber ist die geistige Kraft (πνεῦμα), die aus der im Glauben an Christus vollzogenen Verbindung des Menschen mit Gott in den Menschen überströmt."

Bowen, C. R., *Notes on the Fourth Gospel* (JbL 43, 22—27): 1. „We" in 1, 14; 3, 11 and 4, 22 („Here the true Church speaks"). 2. 1, 43 and its context (Subjekt zu ἠθέλησεν ist Petrus). 3. „I go not up to this feast" (legt den Ton auf das wiederholte εἰς τὴν ἑορτήν; einen Festbesuch habe Jesus nicht machen, wohl aber nach Jerusalem gehen wollen).

Zickendraht, K., ΕΓΩ ΕΙΜΙ (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 162—168): Ist der Ansicht, daß das ἐγώ εἰμι bei Jo (noch nicht bei den Syn) eine Hindeutung auf das Tetragrammaton Ex 3, 14 enthalte. F.

Lagrange, M.-J., O. Pr., *Vers le Logos de saint Jean* (Rb 32, 1—184): Bespricht den stoischen Logosbegriff, dann den der dualistischen Philosophie bei Plato, den Peripatetikern und Plutarch. Bei den Stoikern bedeutet λόγος einfach die Vernunft. Auch die spätere dualistische Philosophie hat den stoischen Begriff nicht eingeführt, um ein neues Wesen zu behaupten.

Vosté, J.-M., O. Pr., *De Prologo Johanneo et Logo* (Angelicum 1, 14 bis 80): Ein Kommentar und eine Erörterung über die Herkunft der Logoslehre (nach RSphth 15, 115).

Mèdebielle, A., S. J., *In Principio erat Verbum* (VD 2, 3—9): Auslegung von Jo 1, 1—5. Der Logos wird geschildert in sich und seiner Beziehung zum Vater (1 2), als Schöpfer der natürlichen (3) und übernatürlichen (4 5) Ordnung. F.

Mèdebielle, A., S. J., *In propria venit . . . Jo 1, 11* (VD 2, 38—42): Auslegung von Jo 1, 6—13. F.

Mèdebielle, A., S. J., *Et Verbum caro factum est . . . Jo 1, 14* (VD 2, 137—144): Erklärung von Jo 1, 14—18 mit erbaulicher Anwendung. F.

Bover, I. M., S. J., Χάριν ἀντὶ χάριτος *(Joh. 1, 16)* (Bb 6, 454—460): ἀντὶ darf nicht dem Sinne von ἐπὶ angenähert werden; sondern es heißt: an Stelle unserer Gnade empfangen wir Christus, die Gnadenfülle.

Hermann, B., O. S. B., *Neue Auffassung von Johannes 1, 46* (ThR 23, 326): ἀγαθόν τι soll heißen „das Heil". — ***Keseling, P.,*** *Zu Johannes 1, 46* (ebd. 414): Erwidert mit Recht, daß es dann τὸ ἀγαθόν heißen müßte.

Schulz, A., *Das Wunder zu Kana im Lichte des Alten Testaments* (BZ 16, 93—96).

Weiß, K., *Die Fürbitterin in Kana* (Blätter für den kath. Klerus 1924, 173 f 183—185 191 f 199 f 215—217): Maria wollte eine wunderbare Abhilfe erreichen. Jesus sagte ihr aber, er könne auf ihren Wunsch nicht eingehen, weil die vom Vater festgesetzte Stunde des Wunderwirkens noch nicht da sei. Unter Hinweis auf das Verhalten der Kanaanäerin nimmt W. an, Gott habe wegen der Fürbitte Mariens die Stunde beschleunigt.

Power, E., S. J., *Quid mihi et tibi, mulier? nondum venit hora mea. Io 2, 4* (VD 2, 129—135): Die Anrede „Weib" hat nicht den geringsten Beigeschmack des Verächtlichen. Jesus selbst wendet sie „sive commiserando sive asseverando sive sanando sive laudando sive consolando sive commendando" noch öfters im Ev an. Die schwierige Ausdrucksweise: „Quid mihi et tibi" bedeutet schlicht: „Was willst du von mir?" Der Zeitpunkt, in dem sich Christus durch Wunderwerke der Welt zeigen soll (hora mea), ist nicht absolute, sondern conditionate statutum; Christus konnte die Stunde also recht wohl „propter matris reverentiam" antizipieren. F.

Levison, N., *John II, 4* (Exp 9. S. 2, 228—229): Die Schwierigkeit, daß Maria sich mit der Mitteilung vom Mangel des Weins an den Herrn wendet, will L. durch die Annahme lösen, daß nach geltender Sitte ein

anwesender Rabbi oder Lehrer des Bräutigams das Vorrecht gehabt habe, den Wein zu ergänzen. Die Antwort des Heilands, seine „Stunde" sei noch nicht gekommen, bedeutet „that it was not His turn". F.

Moffatt, J., *The Twofold Witness* (Exp 9. S. 1, 457 f): Erklärung zu Jo 3, 32 f.

Hartl, V., *Am Jakobsbrunnen (Jo 4, 31 ff)* (ThprQ 76, 454—456): Hält gegen Maiworm mit Recht daran fest, daß die Szene am Jakobsbrunnen vier Monate vor der Ernte stattfand. — ***Maiworm,*** *Nochmals: Die Jahreszeit am Jakobsbrunnen, Joh. 4, 31 f* (ThprQ 77, 133 f): Verteidigt gegen Hartl seine Meinung, daß Jesus im Sommer am Jakobsbrunnen war.

Bover, I. M., S. J., *„Adhuc quattuor menses sunt, et messis venit" (Joh. 4, 35)* (Bb 3, 442 ff): Die Stelle ist kein Sprichwort.

Dillmann, St., O. M. I., *Jo 5, 45—47 in der Pentateuchfrage* (BZ 15, 139—148 219—228).

Fonck, L., *Christus primum panes multiplicat. Jo 6, 1—15* (VD 1, 47 bis 51): F. verteidigt die Perikope einleitend gegen die rationalistische Unterscheidung eines rein natürlichen historischen Kernes und einer später hinzugefügten übernatürlichen Schale. Der Hauptteil enthält eine Auslegung des Abschnitts, die in Winken für ihre homiletische Verwendbarkeit gipfelt. F.

Bover, I. M., *De sermonis unitate Io 6, 26—59* (VD 2, 48—50): Will durch eine Reihe von Beweismomenten den Satz beweisen, daß „utraque pars de Eucharistia tractat: . . . prior potius tamquam in principio, altera tamquam in facto et modo". F.

Springer, E., *Die Einheit der Rede von Kapharnaum* (BZ 15, 319—334).

Tondelli, L., *Caro non prodest quidquam (Io 6, 64)* (Bb 4, 320—327): Jesus weist nicht auf natürliches, im Gegensatz zum verklärten Fleisch hin, sondern auf das Opferfleisch, dessen Genuß aber erst etwas nützt, wenn die Liebe und der Geist dazu kommt.

Ketter, P., *„Wenn aber der Messias kommt, weiß niemand, woher er ist" (Jo 7, 27)* (Pb 37, 49—57): Das Wort handelt „in echt messianischem Sinne vom Verborgensein des Messias vor seinem Erscheinen oder Offenbarwerden". Jesu Schweigen gegenüber der falschen Unterstellung, aus Galiläa zu stammen, darf nicht gegen die Bethlehemgeschichten ausgenützt werden.

Bover, I. M., S. J., *Christus, fons aquae vitae Joh 7, 37—39* (VD 1, 109—114): Beweist durch Exegese der Stelle und Vergleichung mit ähnlichen Stellen des AT, daß sich Jesus durch diese Worte als die absolut einzige Erfüllung der glühenden Sehnsucht des Menschenherzens nach Glück bezeichnet. F.

Eisler, R., *Jesus und die ungetreue Braut* (ZntW 22, 305—307): Schimpft über „die schnödeste, einsichtsloseste Verkennung [der Perikope von der Ehebrecherin] bei den berufsmäßigen Auslegern". „Unglaublicherweise versündigten sich auch unter den neuesten wissenschaftlichen Auslegern immer wieder einzelne Gefühlsbeschränkte in Unkenntnis des eigentlichen Sinnes am Geist der tiefsinnigen Erzählung." E.s Belehrung weist nun auf Jer 17, 13 hin, wonach „die vom Quell des Lebens Abgefallenen in den Sand geschrieben werden sollen". So habe Jesus den Schriftgelehrten durch sein Verhalten zum Bewußtsein bringen wollen, daß sie selbst wie ganz Israel der Buhlschaft von Gott weg schuldig seien. Die Treulose sei „jedenfalls ein blutjunges Geschöpf" und nur eine im zartesten Kindesalter verkaufte Braut gewesen.

Hoh, J., *Omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum. Joh 11, 26* (VD 2, 333—335): Über den Begriff des Lebens bei Johannes. Es beginnt im Christen schon im gegenwärtigen Dasein und vollendet sich im jenseitigen. F.

Martin, Ch., S. J., *Note sur l'homélie* εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον *attribuée à saint Hippolyte de Rome* (Revue d'hist. eccl. 27, 68 ff): Teile der Homilie sind Pseudo-Chrysostomus und Severian von Gabala zuzuweisen.

Power, E., S. J., *Ego sum vitis vera* (VD 1, 147—152): Archäologisches über den Weinbau zum Zwecke eines vertieften Verständnisses dieses Heilandswortes. F.

Hatch, W. H. P., *The Meaning of John XVI, 8—11* (HthR 14, 103 ff): Der Paraklet wird die Welt überzeugen von der ἁμαρτία, der δικαιοσύνη = der Freisprechung und der κρίσις = der Verurteilung.

Fonck, L., S. J., *Duplex fructus Spiritus Sancti. Joh 16, 23—30* (VD 1, 115—120): Die beiden Früchte: volle Glaubenserkenntnis und Gebet im Namen Jesu, werden aus dem Texte exegetisch entwickelt. F.

Gächter, P., *Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19, 26 f* (ZkTh 47, 391—429): Hält es für „mindestens recht wahrscheinlich", daß das Wort Jesu an Maria (Sieh deinen Sohn) messianisch und heilsökonomisch aufzufassen sei. Als erste Bedeutung und zugleich nähere Bestimmung des messianischen Sinnes ergebe sich eine übernatürliche Mutterschaft Marias, zunächst gegenüber Johannes, „aber wohl auch über diesen hinaus allen Gläubigen gegenüber". F.

Violet, B., *Ein Versuch zu Joh 20, 17* (ZntW 24, 78—80): μή μου ἅπτου = schließe dich mir nicht an; folge mir nicht nach. Es liege die Wurzel דבק zu Grunde.

h) Leben und Lehre der Apostel (besonders Pauli) und Apostelschüler.

Bacon, B. W., *The Apostolic Message* (423. N. Y. 1925): Eine Verteidigung der Versöhnungslehre, die der apostolischen Botschaft wesentlich war (nach JR 6, 104).

Van der Heeren, A., *Apostolorum tarditas in credendo facto Resurrectionis Iesu* (Collationes Brugenses 19, 559—567). Sie erklärt sich aus der Unvollkommenheit des Messiasbegriffes der Apostel und aus ihrem mangelhaften Verständnis der Auferstehungsweissagungen.

Drews, A., *Die Petruslegende.* 3.—5. Taus., völlig umgearb. Ausgabe (79. Jena 1925, Diederichs): Unter dem Motto: „Die Menschheit lebt von Wahnvorstellungen und will betrogen werden", wird die 1910 zum ersten Mal von Dr. behauptete Mythologisierung der Person Petri mit großer Zuversicht neu vorgetragen. Auch die jüngsten römischen Ausgrabungen beweisen nicht Petri Anwesenheit in Rom. Der Fels Petri sei „nicht Granit, sondern — Pappe".

Murillo, L., S. J., *Iter Petri Romanum eiusque tempus* (VD 3, 168—173): Erörtert die Zeugnisse für Petri Anwesenheit in Rom. Petrus kam nach 40 (ad initia Claudii) nach Rom. Das Irenäuszeugnis spricht nicht gegen diese frühere Festsetzung. F.

Lake, K., *Simon, Cephas, Peter* (HthR 14, 95 ff): Wiederholt seien Simon und Kephas möglicherweise nicht mit Petrus zu identifizieren.

Dibelius, M., *Synthetische Methoden in der Paulusforschung* (ThBl 3, 60—65): Besprechung der Bücher von O. Schmitz, Sommerlath, Mundle und Leisegang.

Prat, F., S. J., *Saint Paul.* 11. Ed. (Les Saints: 211 mit einer Karte. P. 1925, Lecoffre): Der Verfasser der Theologie des hl. Paulus will hier nur „une simple biographie" bieten, die sich auf das Wesentliche beschränkt. Sie gibt aber ein sehr zuverlässiges Bild nach historischer Methode. Der Konflikt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien sei zwar schon früh für les âmes pusillanimes ein Ärgernis gewesen, nötigt aber zu dem Urteil: „Et l'on ne sait ce qu'il faut admirer de plus, de la clairvoyance du doc-

teur des nations ou de l'humilité du prince des apôtres" (59). P. vertritt auch die nordgalatische Theorie.

Deißmann, A., *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze.* 2., völlig neubearbeitete und vermehrte Aufl. (XVI u. 292 mit 5 Tafeln in Lichtdruck und Autotypie sowie 7 Diagrammen. Tüb. 1925, Mohr. *M* 9.50): Vgl. BZ 10, 214. „Neu eingefügt sind grundsätzliche Äußerungen über das Wesen und die Typen des Kultus und über die kulturgeschichtliche Betrachtung des Urchristentums, wie auch über Wesen und Typen der Mystik." Unter den Beilagen erscheint eine sehr scharf gehaltene Erwiderung auf E. Schwartz' ablehnende Kritik der 1. Aufl. (GgA 1911, 657—671). Zu 1 Kor 3, 12 verteidigt D. die Deutung λίθοι τίμιοι = edle Quadern. Neu ist auch der Versuch D.s in „Diagrammen" (Kreisen mit verschiedenen eingezeichneten Linien) die Gedankenwelt des Paulus zu veranschaulichen.

Baumann, E., *Saint Paul* (16°. 349. P. 1925, Grasset): „Un beau livre, solide et plein, grave, sans faux éclat" (RSphth 15, 108).

Moe, O., *Apostelen Paulus, hans liv og gjerning* (488. Christiania 1923, Aschehong & Co.): Ein protestantisch-konservativ erfaßtes Leben Pauli des an der „Gemeindefakultät" in Christiania wirkenden Professors.

Van Tischelen, Th., *S. Paulus* (499 mit einer Karte. Antwerpen 1923, Geloofsverdediging): Schildert für das große Publikum die Verhältnisse in Tarsus, Antiochien, Athen, Ephesus usw., um dann das Wirken Pauli und seiner Mitarbeiter an diesen Plätzen zu erzählen und die einzelnen Züge lebendig vor Augen zu stellen. Timotheus sei zu furchtsam, Lukas exakt und phlegmatisch gewesen. Der Text der Briefe wird in holländischer Übersetzung geboten (nach J. Vandervorst, Rb 33, 274 ff).

Mayr, M., *Paulusbilder* (357 mit Titelbild. München 1925, Pfeiffer. *M* 4.50): „Eine impressionistische Dichtung." Sie „verdeckt den religiösen Grundgedanken unter all dem Nebenwerk" (J. Kreitmaier S. J., Stimmen der Zeit 110, 319 f).

Henry, L. J., *Paul, Son of Kish* (356 mit 3 Bildern und einer Karte. Chicago 1923, University of Chicago Press): Eine romanhafte Ausarbeitung des Lebens Pauli, den die dichterische Phantasie z. B. mit Tabitha verheiratet. Ebenso wird die Teklalegende verwertet.

Wood, C. T., *The Life, Letters and Religion of St Paul* (418. Edinburg 1925, Clark): In erster Linie für junge Theologiestudierende bestimmt. Die theologische Spekulation in den Aussagen Pauli solle nicht ignoriert, aber auch nicht sehr betont werden. Paulus sei zu würdigen „from the level of simple religious experience". Die Pastoralbriefe hält W. für unecht (nach L. A. Muirhead, Exp 9. S. 4, 159 f).

Dobschütz, E. v., *Der Apostel Paulus.* I. *Seine weltgeschichtliche Bedeutung* (64, mit 21 Abbildungen. Halle a. S. 1926, Buchhandl. des Waisenhauses): Schildert den Gang seines Lebens, die von Judentum und Griechentum beeinflußte, aber vor allem dem Christentum dienende Persönlichkeit dieses Willensmenschen. „Ohne Paulus hätten wir kein Christentum."

Hielscher, F., *Forschungen zur Geschichte des Apostels Paulus* (100. Cottbus 1925, Differt): Folgende Einzelstudien: 1. Die Reise des Paulus von Jerusalem nach Damaskus (schon im Jahresbericht der Oberrealschule von Cottbus 1913 erschienen); 2. Die Adresse des „Römerbriefes" und die Reise nach Spanien; 3. Die letzte Reise des Apostels Paulus. Die Ergebnisse sind höchst kurios: die erste Missionsreise Pauli ist eine Reise des Barnabas; die Wir-Quelle stammt von keinem Apostelschüler; Röm und Gal sind 2 Epheserbriefe; die Romreise Pauli ist eine Fabel.

Glover, T. R., *Paulus of Tarsus* (256. Ld. 1925, Student Christian Movement): Eine Würdigung der Person Pauli auf dem Untergrund der griechischen und römischen Umwelt. Dem Unterschied pharisäischer und paulinischer Rechtfertigung wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Da

Selbstgerechtigkeit nicht möglich ist, muß der Mensch die Strafe für die Sünde tragen. Das Kreuzopfer war das „more-than-equivalent“ (nach H. Gow, HJ 24, 378 ff).

Schmidt, K. L., *Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum.* — **P. Tillich,** *Rechtfertigung und Zweifel* (32. Gießen 1924, Töpelmann. *M* 1.—): Zwei Vorträge, von denen hier nur der erste, der den E. W. Mayer zum 70. Geburtstag gewidmeten Studien entnommen wurde, einschlägig ist. Nach Vorführung verschiedener Paulustypen in der neueren Theologie verbindet Sch. Paulus eng mit der hellenistischen Urgemeinde, der der Apostel seine große Kraft und Innerlichkeit gewidmet habe. An der Geschichte Jesu hätten die Heidenchristen Interesse gehabt, Paulus dagegen nicht. Auf die vorpaulinischen Elemente im Christentum muß geachtet werden.

Richter, J., *Der Apostel Paulus als Persönlichkeit* (Neue Allgem. Missionszeitschrift 1, 10—17): Paulus vollbringt unsägliche Leistungen bei siechem Körper und kurzer Arbeitsspanne; in ihm sind alle größten und tiefsten Funktionen des religiösen Genius (theologisches Denken, ethische Energie, organisatorisches Genie, Mystik) vereinigt gewesen, er war „ungemein liebebedürftig“. Als Schattenseite seines Charakters nennt R. die Leidenschaftlichkeit seines Temperaments, die ihn im Kampfe mit seinen Gegnern vielleicht nicht immer die strenge Grenze des Zulässigen habe einhalten lassen. F.

Jefferson, Ch. E., *The Character of Paul* (16°. 381. N. Y. 1923, Macmillan): Schildert Paulus als Verkörperung christlicher Tugenden (nach JR 4, 555).

Ceppi, J. V., *Comment Saint Paul est directement l'Apôtre de Jésus-Christ. Étude biblique sur l'origine divine de l'Évangile de Saint Paul* (124. Freiburg i. d. Schw., Imprim. S. Paul): Enthält nur Teile und Skizzen der ganzen Studie, die noch veröffentlicht werden soll (RSphth 15, 109).

Bricka, Ch., *Le fondement christologique de la morale Paulinienne* (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieux. Fasc. 6: 82. Straßburg 1923, Istra): Stellt die Wertung der Präexistenz Christi, die mystische Einigung mit dem verklärten Christus, die Erinnerung an das geschichtliche Leben Jesu und die Erwartung seiner Wiederkunft nach ihrer Beeinflussung der ethischen Lehre Pauli dar.

Kelso, J. L., *Paul's Roman Citizenship as reflected in his Missionary Experiences and his Letters* (Bs 79, 173—183): Verfolgt in der Apg und den Briefen die Stellen, in denen Pauli römisches Bürgerrecht zum Ausdruck kommt, und schließt aus ihnen, daß Paulus der „ideale Evangelist für die römische Welt seines Zeitalters war“. F.

Knox, W., *St. Paul and the Church of Jerusalem* (XXVI u. 396. N. Y. 1925, Macdonald): Schildert die Beziehungen des Apostels zu den palästinensischen Christen (nach JR 5, 659).

Kelso, J. L., *Key Cities in Paul's Missionary Program* (Bs 80, 481—486): Beschreibt das, was man die „geographische Methode“ der paulinischen Missionsarbeit nennen könnte. Paulus sucht vornehmlich die großen Zentren des politischen, kommerziellen und religiösen Lebens auf, durch deren Bekehrung jedesmal zugleich die ganze Provinz dem Christentum erschlossen sein sollte. Von da aus erklärt sich seine Sehnsucht, in Rom, der „capital and key city of the whole Roman Empire“, zu predigen. F.

Bornhäuser, *Paulus und das Aposteldekret* (NkZ 34, 391—438): Widerlegt durch eine einläßliche Untersuchung des Aposteldekrets und einen Vergleich zwischen seinen Bestimmungen und 1 Kor 5—10 die Behauptung, Paulus nehme in seinen Briefen nirgends auf das Dekret Bezug. Der recht verstandene Paulus ist Zeuge für das recht verstandene Aposteldekret. F.

Deissmann, A., *Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus* (Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay [Manchester 1923, Univ. Press] 121—127): Vor Abfassung des Phil müsse die Strecke von Philippi zum Abfassungsort bzw. umgekehrt mindestens fünfmal zurückgelegt worden sein und sollte nachher noch viermal zurückgelegt werden. Dafür biete die zweijährige Gefangenschaft in Rom nicht genügend Zeit. Also müsse eine ephesinische Gefangenschaft Pauli angenommen werden.

Michaelis, W., *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und der Paulusbriefe* (Ntl Forschungen. 1. Reihe. Paulusstudien 3. Heft: 193. Gütersloh 1925, Bertelsmann. *M* 6.—): „So wie ich es auffasse." Dieses geflügelte Wort des Politikers Michaelis kann man auch als Motto dieser Untersuchungen des Theologen Michaelis gelten lassen. Denn subjektiv und von der herkömmlichen Betrachtungsweise stark abweichend sind fast alle Thesen dieses Buches. Nicht bloß daß die Reihenfolge der Thess-Briefe mit Hadorn umgedreht wird und sie auf die dritte Missionsreise verlegt werden, in diese Reise fällt nach M. auch eine Gefangenschaft Pauli in Ephesus (wegen Aufruhrs), die mit einem Martyrium als Tierkämpfer (1 Kor 15, 32) hätte enden können. Silas und Timotheus waren auch Begleiter Pauli auf der Rückkehr von der zweiten und dritten Missionsreise. Von Ephesus aus hat Paulus die Zwischenreise nach Korinth gemacht. Timotheus habe Paulus begleitet, sei aber von Athen aus, wo gelandet wurde, nach Thessalonich geschickt worden. Röm 16, 3 ff ist ein Brief, der von Philippi aus auf der Rückkehr von der dritten Missionsreise nach Ephesus gesandt wurde. Die Ankündigung der Entsendung des Timotheus (Phil 2, 19 ff) soll auf die 1 Kor 4, 17; 16, 10 = Apg 19, 22 erwähnte Sendung des Timotheus nach Mazedonien und Korinth hinweisen. In seiner ephesinischen Gefangenschaft hat Paulus außer Phil auch Phm und später Kol (wohl auch Eph) geschrieben. Das Schweigen des Lukas (der Lucius Röm 16, 21 sei) über die Gefangennahme Pauli in Ephesus habe bestimmte Gründe, die wir nicht mehr kennen. Die Erwähnung des Lukas, der doch nicht in Ephesus war (vgl. die Wir-Berichte der Apg), in Kol 4, 14 stört M. in seinen Konstruktionen nicht sehr; ebensowenig die Erwähnung des συναιχμάλωτος Aristarch Kol 4, 10, die, wie er zugibt, auf römische Gefangenschaft hinweist. Er hilft sich dann durch Duplizierung der Fälle. Οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας Phil 4, 22 sind Kaisersklaven in Ephesus. Katholische Literatur kennt M., aber nicht in ausreichendem Maße, z. B. nicht Gollas Nachweis, daß die Annahme einer Zwischenreise von großen Schwierigkeiten gedrückt ist.

Veldhoen, N. G., *Het proces van den Apostel Paulus* (133. Alphen aan den Rijn 1924, Samson): Eine juristische Doktordissertation: Bespricht die einzelnen Phasen des Prozesses (Gefangennahme durch Lysias, Cäsarea, Rom) und würdigt den Ertrag der Papyrusforschung für die Beurteilung des Paulusprozesses.

Kost, *Der heilige Paulus als Handarbeiter* (ThprQ 77, 271—278 432 bis 438): Um dem Verdacht der avaritia zu begegnen, sowie um die Pflicht der Arbeit praktisch zu predigen, hat der idealgesinnte Heidenapostel auch Handarbeit geleistet.

Van der Heeren, A., *Mysterium a S. Paulo praedicatum* (Collationes Brugenses 20, 316—319): Bespricht: 1. Obiectum Mysterii, 2. Ratio nominis Mysterii.

Everts, W. W., *Paul and the Mystery Religions* (Bs 80, 357—359): Stellt die Literatur der letzten zwanzig Jahre über dieses Thema zusammen und sammelt Stimmen gegen die These vom Ursprung des Christentums aus den Mysterienreligionen. F.

Macchioro, V., *Orfismo e Paolinismo.* Studi e polemiche (311. Montevarchi 1922, Cultura moderna): Verteidigt neuerdings seine These, daß

Paulus seine Christologie und Soteriologie der orphischen Lehre entnommen habe (nach H. Koch, ThLz 49, 83 f).

Leisegang, H., *Der Apostel Paulus als Denker* (45. Lp. 1923, Hinrichs): Will die besondern Gesetze paulinischer Logik ergründen. Sie sei nicht identisch mit der unsrigen, sondern bewege sich in Gegensätzen, die die Begriffe in ihr Gegenteil umschlagen lassen, und zugleich in Kreisen. Daraus, und nicht aus religionsgeschichtlicher Abhängigkeit, erklären sich die Aussagen des Apostels (nach W. Bauer, ThLz 49, 126 ff, der L. scharf ablehnt).

Ross, D. M., *The Faith of St. Paul* (237. N. Y. 1925, Doran): Paulus ist ein genauer nnd autoritativer Interpret Jesu und seiner Lehre (nach JR 5, 659).

Hatch, W. H. P., *The Pauline Idea of Faith* (Harvard Theological Studies 2: 92. Cambridge 1917, Harvard Univ. Press.): Geht vom atl Vertrauen auf Jahwe aus; Paulus bietet eine Weiterentwicklung. Für ihn ist πίστις dic Antwort auf das Evangelium und Geistesempfang. Das mystische Element ist durch die hellenistische Religion hereingebracht worden.

Wißmann, E., *Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (FRLAuNT. N. F. 23. Heft: 120. Göttingen 1926, Vandenhoeck & Ruprecht): Πιστεύειν heißt nicht „vertrauen“, sondern „glauben“ im nackten, nüchternen Sinn der bejahenden Aneignung und Zustimmung“ (67). „Glaube an Christus“ = „Glaube an Christi Heilsbedeutung“ (74). Daneben kennt Paulus aus eigener Erfahrung eine Christusmystik. Diese Christusfrömmigkeit ist aber von der πίστις verschieden. Diese und ähnliche Ergebnisse gewinnt W. durch eine genaue Begriffsuntersuchung von πίστις und πιστεύειν und des Verhältnisses der Gläubigen zum erhöhten Christus, um daraus das Nach- und Nebeneinander von πίστις und Christusfrömmigkeit im Leben des Christen und die Bedeutung der πίστις für Pauli eigene Bekehrung und für seine spätere Missionsarbeit abzuleiten. Die von Bultmann angeregte und geförderte Arbeit ist eine Gießener Lizentiatendissertation, die jedenfalls hohe Beachtung verdient.

Griffith, G. O., *St. Paul's Life of Christ* (288. N. Y. 1925, Doran): Eine paulinische Christologie, die der Tradition entspricht (nach JR 6, 104).

Bandas, R. G., *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption. A study of biblical theology* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, Ser. II, tom. 13: XXX u. 434. Brügge 1925, Desclée, de Brouwer & Co.): In dieser breit angelegten Dissertation kommt eigentlich fast die ganze paulinische Theologie zur Darstellung. Sie ist auf Grund ausgebreiteter Literaturkenntnis und einer gründlich arbeitenden und methodisch urteilenden Exegese der zahlreichen Paulustexte geschrieben. Das reiche Material ist nach den Hauptteilen gruppiert: 1. Humanity before the Redemption. — The servitude of sin; 2. The Redemption; 3. Humanity after the Redemption. — The liberty of the Spirit. Er beginnt mit dem paulinischen Sündenbegriff, betrachtet Satan als letzte Ursache der Sünde. Diesem stehen Spirit Powers zur Seite. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind aber nicht Geistesmächte, sondern die rudimentäre religiöse Unterweisung. Die Bedeutung des atl Gesetzes und des Todesreiches kommt dann besonders zur Darstellung. Nach Schilderung der Person des Erlösers als Gott, Mensch und Haupt der neuen Menschheit wird Christi Erlösungstod und das Komplement dazu, seine Auferstehung, gewürdigt und schließlich noch von Glaube, Taufe, Kirche, Rechtfertigung und Verherrlichung gehandelt. Das große Werk verdient weitgehende Beachtung. Die mitgeteilten griechischen Texte sind durch zahlreiche Druckfehler entstellt.

Lattey, C., S. J., *Theses Paulinae, IV: De peccato originali* (VD 4, 21 bis 26): „S. Paulus docet omnes homines per inobedientiam Adae formaliter

constitui peccatores (Rom 5. 12—21). — *V: De iustificatione per fidem* (ebd. 80—86): „S. Paulus docet hominem per fidem dogmaticam et vivam iustificari, non autem per opera, quae fide non informentur." — *VI: De iustitia impertita* (ebd. 149—153): „Per iustificationem S. Paulus realem mutationem animae fieri intellegit."

Sommerlath, E., *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus* (104. Lp. 1923, Dörffling & Franke. *M* 2.—): Untersucht: 1. den supranaturalen Ursprung des neuen Lebens; 2. das neue Leben als Christusleben; 3. die Beziehung zur Rechtfertigung. Nach S. „ist das neue Leben seinem Ursprung nach pneumatisch, aber in dem Sinne, daß es dynamisch von himmlischer Kraft ins Leben gerufen und getrieben ist" (42). „Die Begründung des neuen Lebens ist in der objektiv in Christus zur Erscheinung getretenen Lebenskraft sowie subjektiv in der Herstellung des Anschlusses an dies Leben durch Christusgemeinschaft" (87). Die Beziehung des neuen Lebens zur Rechtfertigung ist so enge, daß die beiden Begriffe im Grunde eins sind.

Sprenger, P., *Vivificatio bei Paulus und deren Bedeutung und Wert für die evangelische Rechtfertigungslehre. Ein systematisch-theologischer Versuch* (76. Lp. 1925, Deichert): „In der lebendigen, einheitlichen Persönlichkeit Christi liegt das neue Leben, nicht in einer von ihm ausgehenden, von ihm losgelöst und verselbständigt gedachten Lebenspotenz" (50). Die Rechtfertigung werde nicht sakramental vermittelt und die Qualität des Menschen dadurch irgendwie verändert. Die vivificatio als gegenwärtiges Glaubenserlebnis schließt sittliche Lebenserneuerung und unio mystica cum Christo ein. Dadurch, daß beim Endgericht der Christ gerechtgesprochen werden wird, wird er auch jetzt schon so betrachtet.

Lattey, C., S. J., *Theses Paulinae, II: S. Paulus clare docet Christum esse Deum* (VD 3, 198—206): Sammelt und erklärt die Hauptstellen, in denen Paulus den Glauben an die Gottheit Christi zeigt und ausspricht, besonders Röm 9, 5; Phil 2, 5—11. F.

Bover, I. M., S. J., *Dei filius, homo factus, independenter a peccato, secundum Pauli doctrinam* (VD 2, 170—176): Versucht aus paulinischen Stellen zu zeigen, daß die Menschwerdung Christi unabhängig von der Tatsache der Sünde beschlossen wurde (ante quamlibet peccati hypothesim absolute decretam). B. beansprucht für seine Behauptung bloße Wahrscheinlichkeit (probabilitatis terminis contenta). F.

Weber, W., *Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit* (Untersuchungen zum NT, Heft 10: 131. Lp. 1924, Hinrichs. *M* 8.—): Ein Schüler Deißmanns, Girgensohns und Wobbermins legt hier 1. die religiöse Struktur des Bekehrungserlebnisses Pauli (besonders die Christuseinwohnung) dar und betrachtet 2. die paulinische Religion als eine einheitliche. Das 3. Kapitel behandelt die Mystik in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Nach W. kennt Paulus nur den ewig lebendigen Christus; den historischen Christus sehe er in mythischer Perspektive. „Die Reaktion des Ichs auf die Gottesoffenbarung" stellt sich dar als Ichuntergang, als Christuseinwohnung (ἐν Χριστῷ, so wie man in der Luft lebt), als Glauben und als Vollbesitz sittlicher Kraft durch die Christusgemeinschaft. W. hat zwar den Einfluß heidnischer Religionen weniger hoch eingeschätzt als andere moderne Kritiker, rechnet aber doch stark mit ihm (z. B. auch mit iranischer Einwirkung).

Meinertz, M., *Mystik und Mission bei Paulus* (Zeitschr. f. Missionswissenschaft 13, 1—12): Ein Vortrag. M. bestimmt zuerst den Begriff von Mystik im allgemeinen, umschreibt die paulinische Mystik: das Herzstück der paulinischen Mystik ist gesteigerte Christusfrömmigkeit, Paulus weiß sich in ständiger Verbindung mit dem lebendigen Christus. Aus dieser Mystik heraus empfängt Paulus die gewaltigste Befruchtung seines Missions-

gedankens. Zwischen paulinischer Mystik und apostolischer Tätigkeit „macht sich ein lebhaftes wechselseitiges Geben und Empfangen bemerkbar". F.

Schmitz, O., *Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches* (Ntl Forschungen. 1. Reihe: Paulusstudien, 2. Heft: 270. Gütersloh 1924, Bertelsmann. *M* 6.—): Hält die grammatikalische Unterscheidung eines Genetivus subiectivus und obiectivus nicht für ausreichend. In einer Einzelerörterung der vorkommenden Verbindungen mit τοῦ Χριστοῦ (ἡ ἀγάπη, ἡ ὑπομονή, ἡ ἐλπίς . . . τὸ πρόσωπον, τὸ ὄνομα, αἱ ἐκκλησίαι) und der nach Christus benannten Personen (ἀπόστολος . . . δοῦλος, ἀπελεύθερος) führt zum Ergebnis, daß der Genetiv hier vielfach nur ganz allgemein charakterisieren soll. Er ist ein Ausdruck der Christusgemeinschaft Pauli.

Tobac, E., *Note sur la doctrine du Christ, nouvel Adam* (Rev. d'histoire ecclésiastique 20, 243—247): Die verschiedenen Titel, die Paulus Jesus zuschreibt, sollen, mehr als es geschieht, in zentrale Beziehung zur Idee des neuen Adam gebracht werden. F.

Tobac, E., *Le Christ nouvel Adam, dans ta théologie de S. Paul* (Revue d'histoire ecclésiastique 27, 249—260): Weist nach, wie bei den vielen Titeln, die der Apostel Christus beilegt (Messias, der zweite Adam, der himmlische Mensch, der Erlöser, das Haupt der Kirche), allenthalben die „tiefe und geniale" paulinische Lehre von Christus als dem neuen Adam zu Grunde liegt. In Pauli Augen ist „Jesus Christus überall und stets der neue Adam". F.

Schauf, W., *Sarx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (Ntl Abh. 11, 1 u. 2: 208. Münster i. W. 1924, Aschendorff): Über den Begriff der σάρξ bei Paulus konnte man sich bisher auf katholischer Seite nur an der Hand der in den Kommentaren, ntl Theologien usw. zerstreuten kürzeren Bemerkungen Aufschluß verschaffen. Sch. bietet nun zuerst durch eine abwägende, an der gesamten einschlägigen Literatur orientierte Untersuchung aller in Betracht kommenden Stellen eine katholische Monographie über diesen Gegenstand, der einen der Angelpunkte des paulinischen Denkens darstellt. Nach einer Überschau über die bisherigen Lösungsversuche behandelt der Verf. die Probleme in den vier Fragestellungen: Sarx und Heil, Erlösung von der Sarx, Sarx und Pneuma, Sarx und Sünde. Der Sarxbegriff wächst bei Paulus, dem Begriff des κόσμος ähnlich, aus dem Physischen ins Ethische, der in der paulinischen Sarxlehre enthaltene Dualismus ist „letzten Endes nicht ontologischer, sondern ethischer Natur". Die Quelle der Sarxlehre liegt nicht im Hellenismus, sondern im AT und in der „christlichen Erfahrung des Apostels" (200). F.

Bover, I. M., S. J., *Gratiae oeconomia per Christum, independens a peccato, secundum Pauli doctrinam* (VD 2, 79—87): In der berühmten Frage, ob der Ratschluß der Menschwerdung in der Voraussicht der Sünde geschah, neige die paulinische Gedankenwelt in die Richtung, daß „divinae gratiae oeconomia est in Christo Iesu concepta et fundata, independenter omnino ab Adae peccato". F.

Lattey, C., *Theses Paulinae, I: Paulus et Eucharistia* (VD 3, 108—112): Für Paulus ist die Eucharistie ein wahres Opfer, er lehrt die reale Gegenwart. F.

Meusel, H., *Zur paulinischen Eschatologie* (NkZ 34, 689—701): Untersucht die Stellen, in denen Paulus von seiner eschatologischen Hoffnung redet, mit dem Ergebnis: die von vielen (z. B. Pfleiderer, Holtzmann u. a.) behauptete Antinomie zwischen einer populär-jüdischen und einer (hellenistisch beeinflußten) pneumatischen Eschatologie findet sich bei Paulus keineswegs. Auch bezüglich des Zustandes, in dem sich der Mensch zwischen Tod und Parusie befindet, ist bei ihm keine Differenz der Anschauungen vorhanden

(gegen Deißner). Es ist von Anfang an paulinische Vorstellung, „daß die sterbenden Christen gleich im Tode zu Christo kommen". F.

Bover, I. M., S. J., *Spiritualis B. Mariae V. maternitas „in Christo Iesu" B. Pauli documentis comprobata* (VD 3, 307—310): Entwickelt aus der in der paulinischen Formel „in Christus Jesus" ausgedrückten „Immanenz der Menschen in Christus" die geistige Mutterschaft Mariens. Die Beweisführung baut er auf dem Satze auf, daß gemäß jener Formel Jesus Christus „homines complectens et continens, de Maria Virgine conceptus est, sic etiam natus." F.

Bultmann, R., *Das Problem der Ethik bei Paulus* (ZntW 23, 123—140): Will die Antinomie: Der Gerechtfertigte ist von Sünde frei, anderseits wird er doch zum Kampf gegen die Sünde gemahnt, nicht als Widerspruch gelten lassen (wie Wernle, F. Chr. Baur, Juncker), sondern Anschauungen der hellenistischen Mystik beiziehen, aber den Faktor der Jenseitigkeit mehr betonen als diese. Der Mensch steht nur auf Grund der χάρις als Gerechtfertigter vor Gottes Augen; also bleibt er gerechtfertigt auch als ἀσεβής.

Windisch, H., *Das Problem des paulinischen Imperativs* (ZntW 23, 265 bis 281): Behauptet im Gegensatz zu Bultmann, daß Paulus auch „eine Ethik der Sündelosigkeit kennt", die aus der Gnadenlehre, Erlösungslehre und Tauflehre sowie dem Pneumabesitz abzuleiten ist.

Bover, I. M., S. J., *Perfectio spiritualis secundum mentem Pauli* (VD 1, 16—18): Zeigt aus 1 Kor und Eph den dem Apostel eigentümlichen Begriff der Vollkommenheit als einer „virilis maturitas". Wie im menschlichen Körper die Vollkommenheit in jenem Grade des Wachstums und der Kraft bestehe, der der männlichen Reife eigen ist, so sei in Christi mystischem Leibe die Vollkommenheit „jene Entwicklung und Befestigung des geistigen Lebens, die den Gliedern Christi geziemt". F.

Bover, I. M., S. J., *Caritas, perfectionis vinculum et virtus* (VD 1, 52—54): Die Vollkommenheit ist nach Paulus „virilis maturitas", nach den Theologen wesentlich Liebe. B. zeigt nun, daß auch bei Paulus in der Erreichung jener sittlichen Vollreife die Liebe das wesentliche Element ist. Sie ist das Band (s. besonders Kol 3, 14: vinculum perfectionis) und die Kraft der Vollkommenheit. F.

Dieckmann, H., S. J., *De „Nationalismo" in re religiosa quid S. Paulus censeat* (VD 4, 119—127): Gegen den falschen religiösen Nationalismus, der für ein Volk „in Ausübung der Religion irgendwelche Rechte beansprucht, die entweder die universelle Einheit der Kirche oder die christliche Religion selbst berühren und zerstören", entwickelt D. die Anschauungen Pauli über die schrankenlose Universalität des Christentums. F.

Bover, I. M., S. J., *„Imaginis" notio apud b. Paulum* (Bb 4, 174—179): Der Ausdruck wird in Beziehung auf Licht und Verklärung, auf den Geist Christi und auf das Apostelamt verwendet.

Buonaiuti, E., *Paolo ed Apollo* (Ricerche religiose 1, 14—34): Betrachtet Apollos als Gegner Pauli, gegen den sich 1 Kor in zahlreichen Spitzen wende. Apollos sei daraufhin nach Korinth gegangen und habe gegen Paulus agitiert. Er sei der ἀδικήσας. Zwischenreise und Zwischenbrief Pauli seien anzunehmen.

Barton, G. A., *Some Influences of Apollos in the New Testament.* I (JbL 43, 207—223): Apollos war von Philo beeinflußt. Er selbst hat als ehemaliger Johannesjünger das Interesse des Lukas für die Geburt des Täufers veranlaßt. Auch die lukanische Geburtsgeschichte enthält supranaturale Züge, die von Philo stammen und durch Apollos vermittelt wurden. Ja Apollos ist wohl der Verfasser der Kindheitsgeschichte, die Lukas benutzte.

i) Apostelgeschichte.

Holzmeister, U., S. J., *Neuere Literatur über die Apostelgeschichte* (ZkTh 49, 87—99): Würdigung der neueren Publikationen. An Wickenhauser beanstandet H., daß er „die Reden der Apg irgendwie auch durch den heiligen Verfasser beeinflußt sein“ läßt. Nach H. „liegt doch rein geschichtlich betrachtet die Annahme viel näher, daß dem Evangelisten kurze Inhaltsangaben von Augenzeugen vorlagen und von ihm verwertet worden sind“. Die traditionelle Einteilung in eine Petrus- und Paulushälfte ist H. besonders unsympathisch.

Handelingen *van Apostelen* (Nieuwe theol. Studiën 8, 65—98, 9, 257 bis 290. Eine neue holländische Übersetzung der Apg, die von einer Kommission gefertigt wurde.

Camerlynck, A., *Commentarius in Actus Apostolorum.* Ed. 7 (422 mit einem Plan und einer Karte. Brügge 1923, Beyart): Vgl. über die 6. Aufl. BZ 8, 433. Die Anordnung ist jetzt die, daß auf der linken Seite der Vulgatatext steht, gegenüber auf der rechten eine Paraphrase, die auch den Text in sich aufnimmt. Die erklärenden Anmerkungen stehen unten, Exkurse sind ebenfalls beigegeben (nach Rb 34, 149).

Grant, W. M., *Ideals of the early Church* (192. Boston 1923, Pilgrim Press): Homiletische Behandlung der Apg nach konservativer Kritik (nach JR 4, 219).

Lhotzky, H., *Religion oder Reich Gottes. Eine Geschichte.* 2., durchges. Aufl. (352. Ludwigshafen 1924, Hans Lhotzky Verl.): „Eine freie, erläuternde Nacherzählung der Apg“, aus der der Verf. einen Kampf des Reiches Gottes gegen die Religion herausliest. Auch Paulus, der das Reich Gottes in die Welt getragen habe, sei von Jerusalem und Jakobus umgarnt worden und in jüdisches Formenwesen gefallen. Sein Schiffbruch symbolisiere das Versagen dieses größten Dieners Christi (nach W. Thimme, ThLz 51, 309 f).

Jackson, F. J. F., and **K. Lake,** *The Beginnings of Christianity.* Part I: *The Acts of the Apostles.* Vol. 3: *The Text of Acts* by J. H. Ropes (CCCXX u. 464. Ld. 1926, Macmillan): Die lange Einleitung erörtert das textkritische Material. Den Western-Text betrachtet R. als eine freiere Bearbeitung des 2. Jahrh., der dann der alexandrinische und syrische Text entgegengestellt wurde. Die Ausgabe bietet mit reichem textkritischen, nach alten Unzialen und antiochenischen Zeugen geordneten Material auf der linken Seite den Text des Vaticanus und auf der rechten den des Codex Bezae. Papyrusfragmente und Varianten der Vulgata, Peschittho und der syrischen und bohairischen Übersetzung werden als Appendices mitgeteilt. Den Schluß bildet eine Ausgabe des Kommentares Ephräms zur Apg, die Conybeare † vorbereitet hat. Sie bietet den armenischen Text in lateinischer Übersetzung und gegenübergestellt die entsprechenden Katenenfragmente in englischer Übersetzung.

Torrey, Ch. C., *The Composition and Date of Acts* (Harvard Theological Studies I: 72. Cambridge 1916, Harvard Univ. Press): Nimmt für Kap. 1 bis 15 eine aramäische Urschrift an. Die zweite Hälfte bildet eine Einheit. Lukas hat sie i. J. 64 verfaßt, als ihm das aramäische Dokument in die Hand kam; er wollte seine Fortsetzung bieten. Dieses Dokument war schon bald nach dem Apostelkonzil geschrieben worden.

Eisentraut, E., *Studien zur Apostelgeschichte. Kritische Untersuchung der von Th. v. Zahn rekonstruierten „Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas“* (139. Würzburg 1924, Becker): Bespricht in dieser Habilitationsschrift ca 35 Stellen der Apg, um zu beweisen, daß die Zahnsche These abzulehnen sei. Nach E. ist der bereits im 2. Jahrh. „herrschende“ Westliche Text durchaus keine einheitliche und geschlossene Größe. Unversehrt liege diese Textgestalt [also war sie doch einmal einheitlich?] bei keinem Zeugen mehr vor. In der Beurteilung von Einzelheiten ist E. manchmal

stark zurückhaltend und beruft sich häufig auf das eigene Empfinden. Bezüglich der Lesart συνεστραμμένων ἡμῶν 11, 28 bemerkt er: „Allein ich kann mich doch nicht für die Echtheit entscheiden. Ob wohl jemals Licht in dieses Dunkel kommen wird?" (69). Zu den „sieben Stufen" (12, 10): „Aber ich möchte doch fragen, wer diese Auffassung (es sei das Stadttor) haben konnte. Nein, nein; eher möchte ich noch mit B. Weiß den Zusatz für eine spätere Ausmalung der Situation halten" (73). Auch zu 19, 9 (ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης) hört man wohl ein „Das glaube ich auch" (123), aber keine entscheidende, objektiv gehaltene Stellungnahme.

Ayles, H. H. B., *The Credibility of Acts* (Intpr 20, 25—34): Erörtert die Frage, die durch die „Beginnings of the Christianity" (s. BZ 16, 297) wieder aktuell geworden ist, und tritt für die Glaubwürdigkeit ein.

Nascimbene, R., *Alcune osservazioni sul valore degli Atti in ordine allo studio di S. Paolo* (Sc 6. S. 5, 180—199): Verteidigt die Geschichtlichkeit der Apg gegen Loisy, Harnack, Norden u. a.

Van den Bergh van Eysinga, G. A., *Iets over bronnenscheiding in de Handelingen der Apostelen* (NthT 12, 274—298): Wendet sich gegen die Methode moderner Quellenscheidung. Lk hat wohl Quellen verwertet, aber frei wiedergegeben.

Wendt, H. H., *Die Hauptquelle der Apostelgeschichte* (ZntW 24, 293 bis 305): Hält gegen E. Meyer daran fest, daß der Verfasser der Apg ein anderer ist als der in den Wir-Stücken erzählende Begleiter Pauli. Seine Quelle enthielt die Stephanusgeschichte, die Gründung der antiochenischen Gemeinde und die erste Missionsreise Pauli, sowie den Stoff von Kap. 16 bis 28.

De Zwaan, J., *Was the Book of Acts a posthumous Edition?* (HthR 17, 95—153): Bietet ausführliche Untersuchungen, die dem Beweise dienen sollen, daß unsere Apg eine von Lukas unvollendet hinterlassene Erzählung darstelle, die erst später „durch irgend einen Freund oder Freunde" des Autors herausgegeben wurde. Die Art, wie die Herausgeber den lukanischen Nachlaß behandelten, bezeichnet Verf. als eine konservative. F.

Galdos, R., S. J., *Spiritus Sancti influxus in Ecclesiae diffusionem iuxta librum „Actuum Apostolorum"* (VD 1, 136—139 180—184): Im Anschluß an ein Wort Meschlers, das die Apg „als das Evangelium des Heiligen Geistes" bezeichnet, stellt G. die Stellen der Apg zusammen, welche den Hl. Geist als die treibende Kraft der gesamten urchristlichen Mission zeigen. F.

Wetter, G. P.son, *Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte* (ARW 21, 397—429): Will die Unterscheidung Loisys zwischen einem Ur-Lk und einem Redaktor noch einen Schritt zurückführen zur Unterscheidung zwischen dem Verfasser und seinen noch nicht zu einem Werk zusammengeschlossenen Einzelquellen. Ausgangspunkt der Kritik muß die Einzelperikope sein. W. untersucht die Pfingstperikope, die Stephanusperikope, die Korneliusperikope quellenkritisch nach dieser vorgeschlagenen Methode und findet hieraus, daß „die Apostelgeschichte weit mehr, als es gewöhnlich angenommen wird, für uns die ältesten Schichten des hellenistischen Christentums enthält, wenn man nur versteht, das Material von den Zusätzen . . . des Lukas zu reinigen". F.

Ropes, J. H., *Three Papers on the Text of Acts* (HthR 16, 163—186): 1. The reconstruction of the torn leaf of Codex Bezae: Ergänzt den auf F 504 fehlenden griechischen bzw. lateinischen Text zu Apg 21, 7—10 16—18. — 2. „And when the day of Pentecost was fully come" (Acts 2, 1): Daß ἐν τῷ συνπληροῦσθαι mit dem Singular τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς verbunden wird, legt nahe, daß eine aramäische Vorlage, die von den sieben Wochen sprach, übersetzt wurde. — 3. The Greek text of Codex Laudianus: Die Hs sollte nicht als Zeuge für den westlichen Text gewertet werden —

das gilt nur für den lateinischen Teil e, der die griechische Textgestaltung beeinflußt hat —, sondern als ältester Zeuge antiochenischer Einflüsse, die in erheblichem Maße festzustellen sind.

Bowen, C. R., *Paul's Collection and the Book of Acts* (JbL 42, 49—58): Der Verfasser der Apg habe von der paulinischen Kollekte nichts gewußt und die Wir-Quelle nicht in ursprünglicher Form gekannt. Die ἐλεημοσύναι Apg 24, 17 beziehen sich nicht auf die Kollekte.

Laible, H., *Noch einmal der „Sabbathweg"* (AelKz 58 [1925] 274—279): Verteidigt gegen Nägelsbach von neuem seine aus Apg 1, 12 f abgeleitete These, daß der Himmelfahrtstag ein Sabbath war. F.

Tricot, A., *Sur Actes, I, 15 et 25* (RchScr 15, 164—167): ὀνόματα = Personen und πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον = sterben, sind Aramaismen und beweisen den Gebrauch einer aramäischen Quelle.

Kalinka, E., *Das Pfingstwunder. Philologische Erklärungen* (Commentationes Aenipontanae X: 3—30): „Die Apg hat getreulich den schriftlichen Bericht eines Augenzeugen erhalten." Die Glossolalie ist vom Pfingstwunder durchaus verschieden. Die Jünger sprachen wirklich verschiedene Sprachen, so daß nicht ein Hörwunder vorliegt.

Schlögl, N., *Zu Apg 3, 8* (BZ 15, 150).

Lodder, W., *Judas de Galileër* (Nieuwe theol. Studiën 9, 3—15): Verlegt das Auftreten dieses Apg 5, 37 genannten Rebellen in die Jahre 6 oder 7 v. Chr. Auch Quirinius sei zu Lebzeiten des Herodes als τιμητής nach Syrien gekommen.

Smend, F., *Untersuchungen zu den Acta-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus* (ΑΓΓΕΛΟΣ 1, 34—45): Die Berichte über die Damaskuserscheinungen sind vom literarisch gebildeten Redaktor der Apg nach hellenistischen Vorlagen mit Einzelzügen ausgestattet. Das Sprichwort vom Stachel Apg 26, 14 sei aus den Bakchen des Euripides, wobei überhaupt die Verwertung der Bakchen im Christus patiens in Betracht zu ziehen sei usw. F.

Weber, V., *War das Apostelkonzil das Vorbild der späteren Kirchenkonzilien?* (Blätter für den kath. Klerus 1924, 111 f): Ja; denn der Gal fällt vor das Konzil, wie K. Rösch und E. Meyer dem Verf. brieflich zugaben.

Kisil, O. S. B. M., *Die Areopagrede des heiligen Paulus — eine apologetische Rede* (ThprQ 77, 674—686): Verteidigt diese These durch eine Analyse der Rede, die nur die natürlichen Wahrheiten berührt, welche die Grundlage des Christentums bilden. Vers 26 sei zu lesen ἐξ ἑνὸς αἵματος und besage: Gott habe in ein und derselben Natur alle Menschenvölker gebildet.

Schlatter, Th., *Gallio und Paulus in Korinth* (NkZ 36, 500—513): Setzt den Amtsantritt Gallios in den Frühsommer 51 und die Abreise des Paulus von Korinth schon an das Ende des Sommers 51. Im Frühjahr 52 trat Paulus die dritte Missionsreise an. Lukas hat die Episode eingefügt, um zu zeigen, daß es „an Beamten nicht fehlte, die der christlichen Mission einen gewissen Schutz gewährten" (513). F.

Larfeld, W., *Die delphische Gallioinschrift und die paulinische Chronologie* (NkZ 34, 638—647): Die Gallioepisode ist, wie die Untersuchung der Methode des Lk in der Angabe der Daten ergibt, in den Gesamtzeitraum von $1^1/_2$ Jahren, die Lk für den Aufenthalt Pauli in Korinth angibt, einzubeziehen (gegen Deißmann). Pauli Ankunft setzt L. auf den Herbst 51 an, $^1/_4$ Jahr nach dem Amtsantritt des Prokonsuls. So ergibt sich ihm folgende Chronologie: 33 Bekehrung, 36 erste Jerusalemreise, Frühjahr 50 Apostelkonzil, Sommer 50 zweite Missionsreise, Herbst 51 bis Frühjahr 53 in Korinth. F.

Perry, A. M., *Acts and the Roman Trial of Paul* (HthR 17, 195—196): Spricht vorsichtig die Vermutung aus, es sei Apg 16—28 (mit Ausschluß

der Wir-Stücke) ein von Lk verfaßtes Aktenstück zum Gebrauch bei Pauli Gerichtsverhandlung in Rom. Lukas wäre der Verfasser auch der Wir-Berichte und könnte auch die Zusammenfügung beider Stücke noch selbst vollzogen haben. F.

k) Apostolische Briefe.

1. *Zu mehreren Briefgruppen.*

McFadyen, J. F., *Through Eternal Spirit. A Study of Hebrews, James and I Peter* (255. N. Y. 1925, Doran): Eine auf die modernen Zeiten abgestimmte historische Erklärung der Briefe (nach JR 5, 657).

2. *Paulusbriefe.*

Murillo, L., S. J., *Notulae bibliographicae in Pauli scripta* (VD 2, 181 bis 186): Wegweiser durch die Kommentarliteratur zu den paulinischen Briefen für den praktischen Seelsorger. F.

Harnack, A. v., *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die andern vorkonstantinischen Briefsammlungen.* Sechs Vorlesungen aus der altkirchlichen Literaturgeschichte (87. Lp. 1926, Hinrichs. *M* 3.60): Hier ist das 1. Kapitel: Die Sammlung der Paulusbriefe, einschlägig. H. nimmt an, daß zwischen 75 und 100 zuerst 10 Briefe Pauli in Korinth gesammelt und dann die 3 Pastoralbriefe noch angehängt wurden. 1 Kor 1, 3 σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις κτλ sei Zusatz des Sammlers. Das Corpus habe ursprünglich aus den einzelnen Papyrusrollen der Briefe bestanden. 2 Kor sei kein einheitliches Schriftstück. Die Sammeltätigkeit Marcions wird in der bei H. bekannten Weise gewürdigt. Röm 16, 25 ff stamme von ihm. Im katholischen Kanon seien dann Marcion und Antimarcion vereinigt worden. Das Corpus Paulinum habe der Christenheit ein spekulativ-dogmatisches Hauptbuch, ein Lebens- und Kirchenbuch geboten und sei die Quelle für alle Reformationen geworden.

Davies, T. W. L., *Pauline Re-Adjustements* (Exp 9. S. 1, 446—456): 2 Tim 4, 9—20 gehört an das Ende von 1 Tim. Tit, Phm, Kol werden zeitlich mit 1 Kor zusammengelegt und als eine Ephesian group betrachtet, 1 Tim mit Gal und 2 Kor als eine Macedonian or Nicopolis group. Aus Rom stammt nur 2 Tim und Phil.

Joüon, P., S. J., *Notes de philologie Paulinienne* (RchScr 15, 531—535): Röm 2, 16: τὸ εὐαγγέλιόν μου = das mir anvertraute Evangelium; ähnlich 2 Tim 2, 8. Röm 5, 6 ist ἀσθενῶν vielleicht in ἀσεβῶν zu ändern. 2 Kor 12, 7 ist von Angriffen Satans auf Paulus die Rede; σκόλοψ τῇ σαρκί ist bildlich zu nehmen. Eph 2, 20 bezeichnet τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν die gleichen Personen. Καταργεῖν ist das aramäische Wort בטל.

Kurze, G., *Die* στοιχεῖα τοῦ κόσμου *Gal 4 und Kol 2* (BZ 15. 335 ff).

Schepens, P., *Vocatus Apostolus Rom. 1, 1 — 1 Cor. 1, 1* (RchScr 15, 40 ff): Κλητός sei Substantiv und bedeute Christ.

O'Rourke, I. I., S. J., *Libertus Domini* (VD 1, 57—60 90—94): Vertieft die Exegese einiger auf diese Idee bezüglicher Stellen in den paulinischen Briefen durch die Heranziehung von Inschriften und Papyri, die uns über die Verhältnisse der Freigelassenen Aufschluß geben. F.

Bardenhewer, O., *Der Römerbrief des heiligen Paulus. Kurzgefaßte Erklärung* (VIII u. 220. Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 6.60): Nachdem der Verf. wohl über ein dutzendmal den Röm-Brief in Vorlesungen seinen Zuhörern erklärt hat, trägt er nun die Ergebnisse seines Forschens auch öffentlich vor. Man hat deshalb eine tiefdurchdachte und wohlerwogene Darlegung erhalten, die im ganzen zwar keine neuen Erkenntnisse, aber die katholische Auffassung in solider Begründung und schöner Form bietet. Zitate aus der patristischen Literatur, aus Thomas von Aquin, dem Concilium Tridentinum und Auseinandersetzungen mit protestantischen Autoren,

besonders Theodor Zahn, finden sich öfter. B. ist es hauptsächlich um Herausarbeitung des Lehrgehaltes zu tun, wobei auch Termini der späteren Theologie, wie z. B. „heiligmachende Gnade", Verwendung finden. Die Prädestination, die Paulus 9, 6—13 lehrt, geschehe „ante praevisa merita", und zwar „ad gratiam", nicht „ad gloriam" (142), die Reprobation dagegen sei „durch Vorhererkenntnis der Mißverdienste bedingt" (147). Unumwunden wird zugestanden: „Paulus hat es für wahrscheinlich gehalten, daß die Wiederkunft Christi nahe bevorstehe (siehe namentlich 1 Thess 4, 15 ff)" (188). Die Kritik an den Aussagen Pauli kommt auch bei der größten Pietät gegenüber seinem Worte zur Geltung. So findet B. in 10, 5—8 „eine unerhörte rhetorische Kühnheit" (154). Die Übersetzungsfehler der Vulgata werden häufig registriert, wiederholt mit Hinzufügung eines „leider". Die Übertragung, die in kleinen Abschnitten der jeweiligen Erklärung vorangeht und häufig satzweise in der Erklärung wiederholt wird, schließt sich in Form und Vorstellung eng an das Original an; gelegentlich ist sie auch frei gestaltet: z. B. ist 16, 11 τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ einfach mit „die Christen" wiedergegeben. Auch sind ihr in Klammern Ergänzungen, die das Verständnis fördern, eingefügt. Zu Beginn behandelt B. in Kürze die wichtigsten Einleitungsfragen und nennt aus der „in vollem Sinn unübersehbaren Literatur" nur die Werke, die er „bei der Ausarbeitung des vorliegenden Versuches zu Rate gezogen" hat.

Cohausz, O., S. J., *Der erlöste Mensch. Eine Erklärung des Römerbriefes* (Betrachtungen über die Hl. Schrift 3: 229. Lp. [1925], Vier-Quellen-Verlag): Den „Bildern aus der Urkirche, einer gemeinverständlichen Darbietung der Apg", und den „Blättern aus dem Lebensbuche Sauls" läßt C. als 3. Band diese erbauliche Römerbrieferklärung folgen. Er gliedert den Stoff in die Abschnitte: Das Werden des erlösten Menschen; Sein Glück; Seine Erwählung; Seine Pflichten. C. hat es nicht bloß auf praktische Auswertung abgesehen, sondern will auch den Text des Briefes, den er, nach einzelnen Sätzen oder Satzteilen abgeteilt, seinen Darlegungen einflicht, weiteren Kreisen erklären. Darum bleibt auch die Anwendung immer unmittelbar beim Schriftsinn.

Ernst, *Barths „Römerbrief" und seine Bedeutung für das religiöse Denken* (Der Geisteskampf der Gegenwart 60, 75—81): Sieht in Barths Betonung der Ehrfurcht vor Gott einen gesunden Gegenstoß gegen den religiösen Individualismus. Die Gefahr des Buches liegt nach E. in der für philosophisch ungeübte Leser „oft mißverständlichen" Ausdrucksweise Barths. F.

La Piana, G., *La primitiva comunità cristiana di Roma e l' epistola ai Romani* (Ricerche religiose 1, 209—226 305—326): In Rom sei eine judenchristliche Majorität gewesen. Einige Judenchristen vertraten hyperaszetische Tendenzen. Eine andere Gruppe bestand aus Bekennern zum Gesetze des Geistes, wobei manche zu weit in der Freiheit gingen. Paulus schrieb den Röm in Ungewißheit über den Ausgang seines Konfliktes mit Jerusalem. Teils rechnete er mit der Möglichkeit seines Todes, teils hoffte er auf eine weitere Missionstätigkeit von Rom aus. Kap. 16 wird als zugehörig zum Röm betrachtet.

Merk, A., S. J., *Iustus ex fide vivit* (VD 3, 193—198 231—237 257—264): Enthält nicht bloß die Erklärung dieses paulinischen Wortes von Röm 1, 17, sondern darüber hinaus die Theologie des ntl Glaubensbegriffes: eine Statistik über den Gebrauch der Wörter fides und credere und eine Darlegung über Sinn, Sicherheit, Notwendigkeit des Glaubens usw. F.

Eerenbeemt, L. v. d., O. Carm., *Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem. Rom 1, 17* (VD 2, 120—124 206—208): Erklärt die Begriffe „iustitia Dei" (= iustitia divina, homini tamen inhaerens), „revelatur" (nicht bloß im innern Leben der Gläubigen, sondern auch im äußern durch das tugendhafte Leben), „ex fide in fidem" (= ex fide quae adhuc firmior fit). F.

Lattey, C., S. J., *S. Paulus docet Dei existentiam naturali lumine cognosci posse* (VD 3, 311—314): Erklärung von Röm 1, 18—32. F.

Moffatt, J., *Hoping against Hope* (Exp 9. S. 1, 457): Erklärung dieser Paradoxie in Röm 4, 18.

Dobschütz, E. v., *Zum paulinischen Schriftbeweis* (ZntW 24, 306 f): In Röm 11, 8 ist Dt 29, 3 f zitiert und aus Is 29, 10 nur der Begriff πνεῦμα κατανύξεως dazugenommen worden. Verbindung von Thora- und Prophetenstellen liebt Paulus.

Stökle, U., *Der erste Korintherbrief für Schule und Haus erklärt* (Aus Gottes Wort. 1. Bändchen: 167. Bad Mergentheim 1926, H. Kling): „Ein anspruchsloses, recht sympathisches Büchlein" (M. Meinertz, ThR 25, 67).

Schjøtt, P. O., *Første Korinthebrev* (Videnskapsselskapets Scrifter II, Hist.-filos. Klasse, 1922 Nr 7: 24. Christiania 1922, J. Dybzad): Übersetzung.

Moffatt, J., *Literary Illustrations of the First Epistle to the Corinthians* (Exp 9. S. 3, 50—61 198—206: 4, 126—133 299—308): Bringt Parallelen zu einigen Stellen aus der neueren Literatur.

Murillo, L., S. J., *El veredicto de S. Pablo sobre la religiosidad del paganismo (Rom. 1, 18—32)* (Bb 3, 301—323 424—437): Stellt an Hand der Röm-Stelle die Schuld heidnischer Gesinnung genau dar und erörtert die Frage, ob der Polytheismus ein Abfall vom Monotheismus war.

Fridrichsen, A., *Ackerbau und Handel in formelhaften Wendungen in der Bibel und bei Platon* (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 185 bis 186): Die Verknüpfung der beiden Bilder des Ackerbaus und Hausbaus 1 Kor 3, 9 findet sich auch bei Plato, Leg 643 B. F.

Landgraf, A., *1 Cor. 3, 10—17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik* (Bb 5, 140—172): Erst Augustinus bemühte sich um Fixierung einer sichern Bedeutung, von der man sich seit Alkuin, besonders aber seit Alexander von Hales etwas emanzipierte.

Kiefl, *1 Kor 7, 21 und das moderne Grundproblem der Apologetik* (Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte kathol. Geistlichkeit 1926, Nr 4): Setzt seine frühere Polemik gegen A. Steinmanns „Jesus und die soziale Frage" fort, um „auf den falschen Ausgangspunkt der St.schen Schriften endlich einmal mit allem Ernste hinzuweisen". St. habe von der in der heutigen Soziologie allgemein angenommenen Begriffsbestimmung der sozialen Frage „noch keine Ahnung". Nachdem aber St. in seiner Neuauflage, wie K. selbst mitteilt, 1 Kor 7, 21 überhaupt nicht mehr erwähnt [also sich vielleicht doch von der Unmöglichkeit seiner Hypothese inzwischen überzeugt hat], bedurfte es der Wiederholung der exegetischen Gründe nicht.

Lehmann, E., und ***A. Fridrichsen***, *1 Kor 13. Eine christlich-stoische Diatribe* (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 55—95): Will auf Grund inhaltlicher und stilistischer Momente 1 Kor 13 als ein von stoischer Hand stammendes Einschiebsel erweisen. 1 Kor 13 zeige in der Anwendung zentraler Begriffe (γνῶσις, ἀγάπη, ὁδός) weitgehende Differenzen vom echten Paulus und vom Urchristentum. Das Kapitel sei von einem „stoisch gebildeten christlichen Vertreter des ethischen Persönlichkeitsinteresses" gegen den Enthusiasmus eingefügt worden und bedeute einen „Meilenstein auf dem Wege des Urchristentums zur ethischen Ernüchterung und kirchlichen Konsolidierung". F.

Tennant, F. R., *Faith, Hope and Knowledge in 1 Corinthians XIII* (Exp 9. S. 2, 108—128): Religionsphilosophische Spekulationen im Anschluß an dieses Kapitel.

Barth, K., *Die Auferstehung der Toten. Eine akad. Vorlesung über 1 Kor. 15* (125. München 1924, Kaiser): Die Darlegungen sind ganz im Geiste seines Röm-Kommentars gehalten und wollen „theologische Exegese" bieten. Eine Analyse von 1 Kor 1—14 führt zur Erkenntnis, daß trotz der Verschieden-

heit der Themata der Grundgedanke: „im Christentum geht es um die Herrschaft Gottes“, alles zusammenhält. Daran schließt sich die Einzelexegese, die die Auferstehungsbotschaft als Grundlage der Gemeinde (V. 1 bis 11), die Auferstehung als Sinn des Glaubens (V. 13—34), als Wahrheit (V. 35—49) und als Wirklichkeit (V. 50—58) und damit die Grundgedanken des Apostels darstellt. — Die 2., nicht wesentlich veränderte Auflage erschien 1926.

Kittel, G., *Das älteste geschichtliche Zeugnis für die Auferstehung Jesu* (AelKz 56, 226—228 242—245): Untersucht 1 Kor 15 und folgert daraus, daß sowohl für Paulus als für die vorpaulinische Christenheit der Glaube an die körperliche Auferstehung Jesu „ein selbstverständliches, allgemein anerkanntes, fest beglaubigtes Faktum“ war. F.

Preisker, H., *Die Vikariatstaufe 1 Cor 15, 29 — ein eschatologischer, nicht sakramentaler Brauch* (ZntW 23, 298—304): Meint, daß es im Urchristentum möglich war, als wahrer Christ zu gelten, ohne die Taufe empfangen zu haben (Apollos). Wenn solche Christen starben, dann taufte man andere für sie, um die Zahl der Getauften möglichst bald voll zu machen, damit das Ende herbeikommen könne.

Bowen, C. R., *„I fought with beasts at Ephesus“* (JbL 42, 59—68): Tritt für die buchstäbliche Deutung von 1 Kor 15, 32 ein.

Coffin, C. P., *The Meaning of 1 Cor 15, 32* (JbL 43, 172—176): Paulus denkt beim θηριομαχεῖν an seine religiösen Unterweisungen bei den zu Bekehrenden; κατὰ ἄνθρωπον = in human form, man-shaped.

Tobac, E., *Faut-il admettre une visite et une lettre de St. Paul aux Corinthiens entre les deux Épîtres canoniques?* (Revue d'hist. eccl. 20, 66—71): Tritt für die Existenz dieser Zwischenereignisse ein, gibt aber zu: „il y a une part de conjecture dans cette reconstitution historique“.

Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief.* Für die 9. Aufl. bearbeitet (Krit.-exeg. Kommentar über das NT. 6. Abt.: 436. Göttingen 1924, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 15.—): Auch diese Neuauflage im Meyerschen Kommentar stellt gegenüber der von G. Heinrici bearbeiteten 6.—8. Aufl. ein völlig neues Werk dar. W. hat die Aufgabe an Stelle von J. Weiß, der 1 Kor herausgegeben hatte, übernommen. Neben der eingehenden, sehr wertvollen sachlichen und grammatikalischen Erklärung, die ein außerordentlich reiches Vergleichungsmaterial beibringt, achtet W. besonders auf religionsgeschichtliche Zusammenhänge. Die Einheit des Briefes glaubt er nicht mehr festhalten zu können. Vor allem will er die letzten vier Kapitel als einen späteren Korintherbrief abtrennen, der geschrieben worden sei, als nach Absendung der Kap. 1—9 neue aufregende Kunde aus Korinth gekommen war. In den Gegnern Pauli sieht W. gnostische Pneumatiker. Von den Parteien, die in 1 Kor erwähnt sind, scheine nur noch die Christuspartei das Feld zu beherrschen. Zwischen 1 und 2 Kor schiebt W. einen Zwischenfall, einen Zwischenbesuch und einen Zwischenbrief ein und sieht auch in 13, 1 „das sicherste Zeugnis für den Zwischenbesuch“. Dieses Zeugnis ist aber tatsächlich höchst unsicher, so daß damit das Verdikt über die übrigen Argumente gesprochen ist. Als Datum von 2 Kor nimmt W. mit Recht Spätsommer/Herbst 57 an; die ganze Korrespondenz mit den Korinthern läßt er aber bis Frühjahr 54 zurückreichen. Trotz vieler anders lautender Urteile erblicke ich in diesem Kommentar den besten, den wir gegenwärtig besitzen. Er benutzt auch oft katholische Literatur.

Goettsberger, J., *Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 Kor 3* (BZ 16, 1—17).

Müllensiefen, W., *Satan, der* θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, *2 Kor 4, 4?* (StKr 95, 295—298): Will durch eine Reihe von Beispielen aus der ntl Literatur die Beziehung des Genitivs τοῦ αἰῶνος τούτου zu dem folgenden

τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων rechtfertigen (= die Sinne der Ungläubigen dieses Äons). Paulus rede hier nicht vom Teufel, sondern von Gott. F.

Wood, W. Sp., *Simplicity toward Christ* (Exp 9. S. 2, 450—453): ἁπλότης 2 Kor 11, 3 = singleness of affection or devotion, undivided loyalty, constancy towards Christ.

Michaelis, W., *Die Gefangenschaftsbriefe des Paulus und antike Gefangenenbriefe* (NkZ 36, 586—595): Zieht einen Vergleich zwischen den paulinischen Gefangenschaftsbriefen und andern antiken Briefen von Gefangenen, die uns (namentlich durch neuere italienische Veröffentlichungen) bekannt geworden sind. M. betont die in Pauli Sendungsbewußtsein und seinem unverletzten Gewissen wurzelnde starke männliche und heroische Eigenart seiner Briefe. Der Apostel schreibt im Gegensatz zu jenen ganz von ihrer Not erfüllten Briefschreibern sehr wenig von sich. F.

Hitchcock, F. R. M., *Latin Expressions in the Prison Epistles* (Exp 9. S. 2, 278—299): Sammelt aus den Gefangenschaftsbriefen die „echoes of the life he lived in company with the Roman guardsmen". F.

Blunt, A. W. F., *The Epistle of Paul to the Galatians* (140. N. Y. 1925, Oxford Press): Einleitung und Kommentar auf Grund der englischen Revised Version (nach JR 6, 218).

Haeuser, Ph., *Anlaß und Zweck des Galaterbriefes. Seine logische Gedankenentwicklung* (Ntl Abhandlungen 11, 3: VIII u. 124. Münster i. W. 1925, Aschendorff): Da man, um die Galater für das Gesetz zu gewinnen, ausgegeben habe, Paulus halte sich selbst nicht konsequent an sein gesetzesfreies Evangelium, wollte der Apostel zunächst in 1, 13 bis 3, 2 beweisen, daß er sich nicht mehr an Fleisch und Blut, d. i. an das Gesetz [?], halte, sodann in 3, 2 bis 4, 7, daß der Geist nicht dem Gesetze, sondern dem Glauben (den Heiden) verheißen und gegeben sei. Nach H. kann Paulus in 3, 1 sogar die Galater selbst als Zeugen für sich aufrufen. „Da nämlich diese Zeugen dafür sind, daß Paulus mit Christus gekreuzigt ist, so sind sie notwendig auch Beweis dafür, daß er dem Gesetze gestorben sein muß; denn aus dem Gekreuzigtsein mit Christus folgt notwendig ein Gestorbensein dem Gesetze gegenüber." Wenn in 3, 16 der Apostel sich darauf stützt, daß die Verheißung nicht den Samen, sondern dem Samen gegeben worden ist, so zeige sein Beweisverfahren nicht, wie behauptet wurde, „exegetischen Barbarismus" (Walter). Denn Paulus lehre in 3, 16, die Verheißung des Segens sei nicht der geistigen und leiblichen Nachkommenschaft Abrahams zugleich geworden, er kenne also sehr wohl den Sprachgebrauch der Hl. Schrift des AT, das die Singularform σπέρμα bzw. זֶרַע in der Regel als Kollektivname benützt. Die Studie ist eine Erklärung des ganzen Galaterbriefes.

Bacon, B. W., *The Reading* οἷς οὐδέ *in Gal. 2, 5* (JbL 42, 69—80): Tritt im Gegensatz zu Burton für die westliche Lesart πρὸς ὥραν εἴξαμεν ein; τῇ ὑποταγῇ bezieht sich auf die Unterordnung unter die δοκοῦντες. Es geschah, um die Verkündigung der ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου (des gesetzesfreien Evangeliums) fortsetzen zu können.

Völlmecke, A. M., S. V. D., *Ein neuer Beitrag zur alten Kephasfrage* (Jahrbuch von St. Gabriel 2 [Mödling 1925] 69—104): Tritt unter Berufung auf Klemens von Alexandrien, auf die Apostolische Kirchenordnung und das sog. Galiläische Testament dafür ein, daß Kephas (Gal 2, 11—14) ein anderer Jünger sei als Petrus.

Bover, I. M., S. J., *Pauli oratio ad Petrum (Gal. 2, 11—21)* (VD 4, 48—55): Zergliederung und Erklärung des Abschnittes.

Mundle, W., *Zur Auslegung von Gal 2, 17 18* (ZntW 23, 152 f): παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω sei vom Verhalten der Juden, nicht der Christen, zu verstehen.

Bover, I. M., S. J., *Quis nos fascinavit?* (VD 2, 240—242): Auslegung von Gal 3, 1. F.

Ruffenach, F., C. Ss. R., *Iustus ex fide vivit. Gal 3, 11* (VD 3, 337—340): Zeigt, daß der Apostel diesen Gedanken Habakuks (vgl. Hab 2, 4) „pleno iure", und zwar in seinem buchstäblichen, nicht bloß typischen Sinn, für seine These zitieren konnte. F.

Bover, I. M., S. J., *Et semini tuo, qui est Christus. Gal 3, 16* (VD 3, 365—366): Will die Kontroverse Cornely-Lagrange dahin entscheiden, daß hier unter „Christus" weder die Kirche allein (Cornely) noch der persönliche Christus allein (Lagrange) gemeint sei, sondern „caput et corpus, Christus personalis et Christus mysticus, Iesus et Ecclesia". F.

Bover, I. M., S. J., *„In Christo Iesu" filii Dei, omnes unus, semen Abrahae* (VD 4, 14—21): Eine theologische Erläuterung zu Gal 3, 26—29. Das Prinzip der Christusjünger ist die Einheit „in Christo Iesu". Aus diesem Prinzip wird eine dreifache formale Wirkung abgeleitet: die Kindschaft Gottes (V. 26—27), die Einheit aller unter sich (V. 28), die universale Teilnahme aller an den an Abraham ergangenen Verheißungen (V. 29). F.

Bover, I. M., S. J., *Heres „per Deum" (Gal. 4. 7)* (Bb 5, 373—375): Damit ist Gott als Ursache sowohl der Annahme als Sohn wie der Einsetzung als Erbe bezeichnet = Dei interventu.

Strong, R., *Works and Fruit (Gal V. 19—22)* (Exp 9. S. 4, 309 ff): Über den Kontrast von ἔργα und καρπός.

Barry, F. R., *St. Paul and Social Psychology* (122. N. Y. 1923, Oxford Univ. Press): Eine homiletische Auslegung des Eph (nach JR 4, 105).

Van der Heeren, A., *Instaurare omnia in Christo. Eph. I, 10* (Collationes Brugenses 20, 227—232): = omnes creaturas recolligere in unam compagem in qua Christus esset quasi vinculum omnia continens, quasi caput omnibus praepositum.

Kroon, I., S. J., *Ascendens in altum ... dedit dona hominibus* (VD 1, 54—56): Stellt fest, in welchen Punkten Paulus an dieser Stelle des Epheserbriefes (4, 8) vom atl Psalmentext (68, 19) abweicht. Der Apostel konnte mit gutem Recht das לקח des Urtextes — wie auch die syr., kopt., äth., arm., lat. Version und das Targum (in Ps 68, 19) — seinem Zweck entsprechend mit „dare" übersetzen. K. nennt eine Reihe atl Stellen, wo das Verbum diesen Sinn habe. F.

Schmitz, O., *Aus der Welt eines Gefangenen. Eine Einführung in den Philipperbrief* (Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung Nr 14: 60. B. 1922, Furche-Verlag): Bespricht die Aussagen des Apostels unter den folgenden Gesichtspunkten: 1. Urchristliches Gemeindeleben; 2. Christus als Daseinsmittelpunkt; 3. Das Geheimnis des Zusammenhalts; 4. Führer und Gemeinde; 5. Vom Lebensstil des neuen Menschen; 6. Apostolische Seelsorge; 7. Echter Adel.

Michael, H. J., *„Work out your own salvation"* (Exp 9. S. 2, 439 bis 450): Phil 2, 12 f bezieht sich auf die Gemeinde als Ganzes, nicht auf die Individuen; μετὰ φόβου καὶ τρόμου charakterisiert das Verhalten gegenüber der übrigen Gemeinde; ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας = to promote the goodwilling of the community.

Kuist, H. T., *Does Philippians III. 10—14 suggest a method in prayer?* (Exp 9. S. 3, 382 ff): Verneint die Frage, die durch einen Artikel des Exp vom Juni 1918 (425—436) bejaht worden war.

Bowen, C. R., *The Original Form of Paul's Letter to the Colossians* (JbL 43, 177—206): Gibt den griechischen und englischen Text der Konstruktion H. J. Holtzmanns wieder, schlägt aber dann eine andere Herausschälung des echten Paulustextes vor. Er betrachtet den Brief als aus Ephesus stammend, streicht alle Bemerkungen gegen Irrlehrer u. a.

Dibelius, M., *An die Thessalonicher I II. An die Philipper. Erklärt.* 2., völlig neu bearb. Aufl. (Handbuch zum NT 11: 76. Tübingen 1925, Mohr. *M* 2.—): Über die 1911 erschienene 1. Aufl. s. BZ 9, 434. D. hat seine früheren Ausführungen gründlich nachgeprüft und manches geändert. So ist die Behauptung, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Phil 2, 6 bezeichne das Himmelswesen, das göttlich, aber nicht gottgleich sei, ersetzt durch die andere, es bezeichne das Himmelswesen, das göttliche Würde besitzt. Allen drei Briefen sind jetzt Exkurse angehängt, die Einleitungsfragen erörtern. Gegen die Echtheit von 2 Thess erhebt jetzt D. mehr Bedenken als früher, hält aber „eine gewisse Undurchsichtigkeit der Situation" noch nicht für ein Zeugnis wider die Echtheit. Möglicherweise sei 2 Thess doch nur an einen bestimmten Kreis in der Gemeinde gerichtet. Auch hinsichtlich des Abfassungsortes von Phil schwankt D. zwischen Rom und Ephesus.

Blake, B., *The Apocalyptic Setting of the Epistles to the Thessalonians* (Exp 9. S. 3, 126—139): Eine spekulative Würdigung der apokalyptischen Belehrungen dieser Briefe.

Milligan, G., *A Rare New Testament Verb* (Exp 9. S. 2, 226—228): ὁμείρεσθαι (1 Thess 2, 7 f) ist (so schon Hesychius — dagegen Winer-Schmiedel) = ἐπιθυμεῖν, was sich auch durch eine alte lykaonische Inschrift stützen läßt (C. I. G. 3, 4000; von M. wird es zu ὁμειρόμενο[ι] περὶ παιδός, gewöhnlich aber zu ὀ[δυ]ρόμενοι ergänzt). F.

Lock, W., *A critical and exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (I & II Timoty and Titus)* (The International Critical Commentary: XLIV u. 164. Edinburgh 1924, Clark): Dieser Johannes Chrysostomus, Hermann von Soden und Martin Dibelius gewidmete Kommentar behandelt den ganzen Text als direkt paulinisch; der Geist sei durchaus paulinisch, die Mitwirkung eines Amanuensis aber möglich.

Sayce, A. H., *Were the Pastoral Epistles written by S. Paul?* (Bs 80, 487—491): Das Argument, das die Kritik gegen die Echtheit der Briefe aus der Verschiedenheit des Stils zieht, ist „exceedingly precarious". Unterschiede muß man, die Echtheit angenommen, sogar erwarten: wegen der späteren Abfassung, wegen Wechsels des Amanuensis, wegen des vorgerückteren Alters des Apostels. Zu Gunsten der Echtheit spricht eine „continuous tradition". F.

Baldensperger, G., *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate* (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses Nr 2: 50. Straßburg 1922, Istra): War vorher in der genannten Revue erschienen. Vertritt die These, daß 1 Tim 6, 13 ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου „vor Pontius Pilatus" heißt, und vergleicht damit die Symbolentwicklung. „Le Christ témoin devant Pilate remplaça dans le Symbole le Christ rejeté par Pilate."

Moffatt, J., *2 Timothy III. 10* (Exp 9. S. 1, 456 f): παρακολουθέω hat seine Parallele bei Justin, Apol I 16.

Meinertz, M., *Worauf bezieht sich die* πρώτη ἀπολογία? *(2 Tim 4, 16)* (Bb 4, 390—394): Hält mit Recht die Beziehung auf die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft aufrecht gegen die Kuglers auf eine frühere Phase seines damaligen Prozesses.

Moffatt, J., *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (The International Critical Commentary: LXXVI u. 264. Edinburgh 1924, Clark): „The writer of Πρὸς Ἑβραίους knew no Hebrew, and his readers were in no sense Ἑβραῖοι". Demgemäß lehnt er paulinische Herkunft ab, verzichtet aber auch auf Zuweisung an eine andere bekannte Persönlichkeit.

Bates, W. H., *Autorship of the Epistle to the Hebrews* (Bs 79, 93—96): Nachdem B. durch eine Umschau bei den Vätern gezeigt hat, daß „the consensus of historic testimony is all in favour of St. Paul as author", will er für die paulinische Herkunft ein neues Argument beitragen: Nach 2 Petr

3, 15 im Zusammenhalt mit 1 Petr 1, 1 und 2 Petr 3, 1 (2 Petr an die gleiche Adresse wie 1 Petr, nämlich an „the Hebrews or dispersed Jews", ebendahin schrieb nach 2 Petr 3, 15 auch Paulus) ist es gewiß, daß Paulus einen Brief an die Hebräer geschrieben hat. Man könne vernünftigerweise nur annehmen, daß das der Hebr sei. F.

Brown, J. V., *The Authorship and Circumstances of „Hebrews" — again* (Bs 80, 505—538): Unterscheidet in Hebr zwei literarische Schichten: eine Abhandlung über das Thema „Jesus unser Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedech" und spätere Hinzufügungen brieflichen Charakters. Diese „epistolary portion" stammt von Paulus und Lk, die „treatise portion" dagegen ist von Stephanus. Der Brief ist nicht an eine bestimmte Gemeinde adressiert, sondern an jene Priester oder „Expriester", die sich nach Apg 6, 7 in den Tagen des Stephanus dem Christentum angeschlossen hätten und jetzt (65—67) in Gefahr gewesen seien, zum Judentum zurückzukehren. B. möchte in der Überschrift für ΕΒΡΑΙΟΥΣ ursprüngliches ΙΕΡΑΙΟΥΣ vermuten. F.

Riddle, D. W., *Hebrews, First Clement, and the Persecution of Domitian* (JbL 43, 329—348): Bezieht die Lehren des Hebr (Betonung der ὁμολογία, Darstellung Jesu als eines Martyrers) auf diese Verfolgung und betrachtet mit Goodspeed die Gemeinde in Rom als die Adressatin des Briefes. 1 Klemens stelle die Antwort dar.

Bover, I. M., S. J., *De oblatione Christi caelesti secundum Epistulam ad Hebraeos* (VD 1, 161—166 234—238): Beweist aus Hebr 7, 23—25; 8, 1—3; 9, 21—24, daß im Himmel eine „sacrificii in cruce semel consummati . . . moralis quaedam perseverantia atque duratio" stattfinde. F.

Riggenbach. Ed., *Der Begriff der* τελείωσις *im Hebräerbrief. Ein Beitrag zur Frage nach der Einwirkung der Mysterienreligion auf Sprache und Gedankenwelt des Neuen Testaments* (NkZ 34, 184—195): Lehnt (gegen einen Aufsatz von Th. Haering in der Monatsschrift für Pastoraltheologie 17 [1921] 260 ff) eine Einwirkung der Mysteriensprache bei der Verwendung des Begriffes τελειοῦν im Hebr ab. F.

Haering, Th., *Noch ein Wort zum Begriff* τελειοῦν *im Hebräerbrief* (NkZ 34, 386—389): Stellungnahme zu Riggenbachs eben genannter Untersuchung. H. hält an der formell kultischen Bedeutung des Ausdrucks τελειοῦν fest. F.

Stebler, A., C. Ss. R., *Beweisstelle für die Gottheit Jesu Christi. Zu Hebr 3, 1—6* (ThprQ 76, 461—468): Der Abschnitt, besonders V. 4, lehrt, daß Moses nur ein Geschöpf, Jesus aber Gott ist.

Wood, W. S., *„Prostrate, Prone, Overthrown"* (Exp 9. S. 3, 444—455): Über die Bedeutung von τετραχηλισμένα Hebr 4, 13.

Brinktrine, I., *Ad Haebraeos XII. 10. Se nel passo sia parola dell' Eucaristia* (Sc 6. S. 7, 48—54): Verneint die Frage. Paulus sagt nur, daß die Juden nicht die Gnade des Kreuzopfers empfangen können.

2. Katholische Briefe.

Preisker, H., *Zum Verständnis von Jakobus 2, 18 f.* (ThBl 4, 16 f): Will in die schwierige Stelle durch die Annahme Licht bringen, es liege hier eine fingierte Debatte vor, in der eine sophistische Trennung von Glauben und Werken durchgeführt und schließlich vom Verfasser des Briefes als unmöglich erwiesen wird. F.

Kellett, E. E., *A Note on James III. 6* (Intpr 20, 306 f): Betrachtet ἡ γλῶσσα und ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας als Glossen, die beim Übergang von einer Seite auf die nächste angebracht wurden.

Spörri, Th., *Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief. Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs* (Ntl Forschungen. 2. Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums 2. Heft: 384. Gütersloh 1925, Bertelsmann): Der Verf. (Methodist) legt den exegetischen

Tatbestand dar und gleicht dann die anscheinenden Antinomien im einzelnen aus. Der Verfasser des 1 Petr ist in seinem Denken und Wollen gänzlich vom Tode Jesu Christi beherrscht. Von hier aus erscheint die Gedankenwelt des Briefes wie aus einem Guß. Im Vergleich mit Paulus und Johannes, sowie mit dem 1. Klemensbrief, Ignatius von Antiochien und Pastor Hermae findet Sp., daß der Kirchenbegriff des 1 Petr „die ideale und reale Seite, den empirischen Bestand der Gemeinde und ihr Sein im Christus noch so schlicht und selbstverständlich, so harmlos und unbefangen in sich vereinigt, daß eine andere Möglichkeit gar nicht in den Gesichtskreis tritt. Ein solches Dokument gehört ins genuine Christentum".

Holzmeister, U., S. J., *Exordium prioris epistolae S. Petri. 1 Petr 1, 1 2* (VD 2, 209—212): Auslegung mit erbaulichem Zweck. F.

Frings, J., *Zu 1 Petr 3, 19 und 4, 6* (oben 75—88).

Boehmer, J., *Tag und Morgenstern? Zu II Petr 1, 19* (ZntW 22, 228 bis 233): Hält gegenüber K. Bornhäuser (Vom Morgenstern: Monatsschrift für Pastoraltheologie 1922, 147 f) an der alten Auffassung fest, wonach der Sinn ist: „bis es tage und licht werde in euern Herzen". αὐχμηρὸς τόπος sei der schmutzige, arme Ort, das „Jammertal".

Wendt, H. H., *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum* (VII u. 151. Halle a. S. 1925, Buchh. des Waisenhauses. *M* 7.—): Betrachtet die Briefe als echte Schreiben des nach 70 nach Ephesus gewanderten Apostels. Sie sind in der Reihenfolge 2 Jo, 3 Jo, 1 Jo entstanden und an die gleiche christliche Gemeinde gerichtet. W. gibt dann eine Erklärung der Briefe, wobei er sie ohne Zusammenhang mit dem Jo-Ev würdigt. Sie sind ihm Dokumente aus einem Kampf um die ethische Art des Christentums. Charakteristische Grundgedanken sind: Jesus ist einzige Offenbarungsautorität (keine paulinische Christusmystik), das ethische Wesen Gottes (Gott ist Liebe) und die ethische Gotteskindschaft. Die gleichen Charakteristica finden sich auch im Prolog und in den Reden des Jo-Ev, woraus W. wieder eine Bestätigung seiner Quellenscheidung im 4. Ev entnimmt.

Nagl, E., *Die Gliederung des ersten Johannesbriefes* (BZ 16, 77—92).

Wendt, H. H., *Zum zweiten und dritten Johannesbrief* (ZntW 23, 18—27): Setzt seine Studien über die Jo-Briefe (vgl. BZ 16, 307) fort und will nun aus 2 u. 3 Jo entnehmen, was sie über den Zustand und den Streit der Gemeinde vor Abfassung unseres 1 Jo sagen. Neuerer haben die Offenbarungsautorität des bloß sarkischen Lehrers Jesus, der übertriebene Gebote aufstelle, geleugnet. 2 Jo will die schwankenden Elemente stützen, 3 Jo zeigt den Erfolg davon.

l) Apokalypse.

Loisy, A., *L'Apocalypse de Jean* (404. P. 1923, Nourry): Bietet eine nach Stichen abgeteilte Übersetzung und stellt darunter einen kurz und klar gehaltenen Kommentar. Die vorangeschickte Einleitung gibt die allgemeinen Orientierungen. L. hält an der Einheit des Werkes fest. Sein Verfasser — irgend ein Johannes in Ephesus, nicht der Apostel — habe zahlreiche Quellen kompiliert und nur ein Editor sie etwas überarbeitet. Inhaltlich erklärt L. das Buch vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus (ähnlich wie Bousset, Charles u. a.). Das himmlische Weib, die Messiasmutter, sieht L. als eine „puissance angélique, ni plus ni moins personnelle que les quatre Vivants ou les vingt-quatre Vieillards" an. Sie ist aber auch zugleich „le génie de l'Eglise", und als solcher Schutzgeist flieht sie in die Wüste und wird von Satan verfolgt. Mythologische und astronomische Bilder (Sternbild der Jungfrau) hätten diese Figuren geschaffen. Das Tier aus dem Meer soll der römische Kaiser sein, der verwundete und geheilte Kopf Nero redivivus, das zweite Tier Simon Magus. Die Hure ist eine Dublette des Tieres, ein Symbol des siebenhügeligen Roms. Daß das Tier nicht ist,

soll auf den im Totenreich weilenden Nero hinweisen. Eine jüdische Quelle ist hier verarbeitet.

Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum NT 16: 203. Tübingen 1926, Mohr): Besonders erfreulich ist an dieser gründlichen, wenn auch vom modernen religionsgeschichtlichen Standpunkt aus geschriebenen Erklärung, daß sie an der Einheitlichkeit der Apk festhält und zeitgeschichtliche Deutungen auf Rom und römische Kaiser ablehnt. L. läßt alles von der Eschatologie beherrscht sein. Der Siebenzahl räumt L. eine so große Verwendung ein, daß er 11, 15 bis 13, 18 als die sieben Visionen vom Reich des Drachen, 14, 1—20 als die sieben Visionen vom Kommen des Menschensohnes, 17, 1 bis 19, 10 als die sieben Visionen vom Falle Babylons und 19, 11 bis 24, 4 als die sieben Visionen von der Vollendung zusammengruppiert, was doch nicht ohne Gewaltanwendung möglich ist. L. macht dann auch den Versuch, die Strophen und Zeilen des zweifellos vielfach metrisch gehaltenen Textes abzugrenzen, und gibt demnach die dieser Einteilung auch stilistisch angepaßte Übersetzung in solchen Absätzen wieder. Sehr beachtenswert ist die Deutung des Sonnenweibes auf die göttliche Weisheit. Die Zahl 666 erscheint L. als diabolische Zahl, weil sie die Summe der Zahlen 1—36 ist, 36 hinwiederum die Summe der Zahlen 1—8 und 8 schließlich in 17, 11 „die offenbare dämonische Zahl genannt wird". Diese Deutung der Schlechtigkeit der Zahl erscheint etwas weit hergeholt. Der Beweis aus den drei Sechsern erscheint mir einfacher als der Hinweis auf solche Dreieckszahlen. Jedenfalls ist aber L.s Meinung von Bedeutung, daß die Zahl „nicht einfach einen geschichtlichen Namen verhüllen wolle". Daß die Geburt des Messias sich in der Endzeit wiederholen werde, empfindet L. selbst als „eine große Schwierigkeit". Er hätte es aber als Unmöglichkeit empfinden sollen.

Schäfer, J., *Die Apokalypse oder: Die Offenbarung des hl. Johannes. Übersetzt und erklärt* (113. Steyl [1925], Missionsdruckerei): Übersetzung und Erklärung ist wie in den früheren Ausgaben anderer ntl Bücher angeordnet. Auch dieses Bändchen ist sehr begrüßenswert. Sch. bezieht die Prophezeiungen der Apk auf die ganze messianische oder christliche Weltperiode, lehnt aber kirchengeschichtliche Deutungen ab. Aus dem Altertum hat ihn Augustin, von den neueren Kommentatoren Allo stark beeinflußt. Die zwei Zeugen sind Sinnbild des Lehr- und Priesteramtes der Kirche. Das Sonnenweib ist Israel, im weiteren Verlauf aber „ohne Zweifel" die Kirche des Neuen Bundes, die Satan ihrem Wesen nach nicht vernichten, deren äußeres Leben er jedoch verfolgen kann. Das Tier aus dem Meere ist Symbol der heidnischen römischen Macht, aber auch für jedes ähnlich geartete antichristliche Reich. Babylon ist die Siebenhügelstadt Rom. Der achte Herrscher schließt, weil acht die Zahl der Fülle sei, eine ganze Reihe von Kaisern in sich [undenkbar!]. Das Tausendjährige Reich dauert von Christi erster bis zu seiner zweiten Ankunft. Die erste Auferstehung ist die aus der Sünde. Wie ersichtlich, sind manche Deutungen zweifelhafter als Sch. andeutet.

Elser, K., *Die Offenbarung des heiligen Johannes. Aus dem griechischen Urtext übersetzt und als Prophetie erklärt* (207. [1923], Selbstverlag. *M* 1.60): Setzt die Reihe der Auslegungen fort, die bestimmte Perioden der Kirchengeschichte in der Apk prophezeit sein lassen. Näherhin wird die Theorie von den sieben Zeitaltern dahin erweitert, daß nicht bloß die sieben Briefe, sondern auch die sieben Siegel, Posaunen und Schalen jeweils die gleichen Perioden schildern sollen. So sei die christliche Zeit von 801 bis 1550 in Apk 2, 18—29; 6, 7 f; 8, 12 f; 16, 8 f (ja auch 12, 13 f) prophezeit. Von 2000 bis 3000 wird das Tausendjährige Reich währen. Im einzelnen gelangt E. zu den bizarrsten Deutungen. Methodenlosigkeit, Mangel an Literaturkenntnis, Oberflächlichkeit und auch ein sehr selbstbewußter und aggres-

siver Ton gegen Andersdenkende verhindern es, das Buch zu den wissenschaftlich zu verwertenden zu zählen. Leider hat es inzwischen eine 2. Auflage erlebt.

Tobac, E., *Saint Jean. L'Apocalypse* (Rev. d'hist. ecclésiastique 18, 91—101): Ausführliche Besprechung des Alloschen Kommentars und seiner hauptsächlichsten Thesen. T. nennt das Buch „vraiment une révélation de l'Apocalypse". F.

Köhler, L., *Die Offenbarung des Johannes und ihre heutige Deutung* (102. Zürich 1924, Schultheß & Co. *M* 2.60): Bespricht zuerst das Buch Dn, das, um 165 verfaßt, zeige, wie die Zeitgeschichte eingewirkt und unrichtige Vergangenheitsbilder und Prophezeiungen veranlaßt habe. Dann lehnt K. die kirchengeschichtliche Deutung der Apk zu Gunsten der zeitgeschichtlichen ab, welche die allein richtige sei. Babylon ist Rom. Wo die zeitgeschichtliche Deutung versagt, muß die traditionsgeschichtliche ergänzend eintreten. Die vier Reiche müssen mit den Tierkreiszeichen Löwe, Wage, Jungfrau und Skorpion in Beziehung gebracht werden. So seien auch die fünf Monate, während welcher die Heuschreckengebilde schaden dürfen, die Zeit des Skorpions und der folgenden vier Tierkreiszeichen. Auch für Apk 12 wird Bolls astronomische Deutung übernommen. Doch gibt K. zu, daß dieses auf die Vergangenheit sich beziehende Kapitel Heilsgeschichte ist. Der Sage vom wiederkehrenden Nero gesteht K. aber einen Einfluß zu. Er meint, ein Verfasser, der seine Visionen fälschlich als die des Apostels Johannes ausgebe, habe die Apk als Niederschrift ekstatischer Erlebnisse verfaßt, wobei er die Vorstellungen seiner Zeit mit in die Verzückung hineingenommen habe. So habe er sich in der Erwartung einer baldigen Endzeit getäuscht.

Sloet, A. W. H., *Het boek der Openbaring van den h. Apostel Joannes vertaald* (85. Herzogenbusch 1925, Teulings. *Fr.* —.90): Auf eine Einleitung, die Inhalt, Abfassung durch den Apostel Johannes u. a. darlegt, folgt eine holländische Übersetzung des griechischen Textes, der in den Anmerkungen ein kurzer Kommentar beigefügt ist. Die Deutungen sind vielfach zeitgeschichtlich und weisen z. B. auf Rom und seine Kaiser hin.

Dey, J., †, *The Message of the Book of Revelation or the War of the Lamb* (12°. 71. Oxford 1924, Univ. Press): Der Sohn des Verstorbenen veröffentlicht D.s populäre Apk-Erklärungen, Sie reichen bis Kap 11 und wenden sich gegen die phantastischen Interpretationen der Apk (nach Rb 34, 149).

Rieder, K., *Die Geheime Offenbarung. Ausgewählte Homilien* (Ntl Predigten, 10. Heft: 107. Paderborn 1924, Schöningh): Diese in einer Schwarzwaldgemeinde gehaltenen Predigten wollen keine fortlaufende exegetische Erklärung (es fehlen auch Kap 8—12 und 15—18) bieten, sondern den Text der Apk praktisch auswerten. Dabei entfernen sie sich allerdings oft recht weit vom nächstliegenden Schriftsinn, so wenn der 1. Reiter als Symbol der Hoffart, der 2. der Ungerechtigkeit, der 3. des Mangels an Liebe und nur der 4. richtig als Symbol des Todes erklärt wird. Die Lehre vom Tausendjährigen Reich wird abgelehnt und 20, 1—10 auf den Frieden im geistigen Reiche Christi und die Auferstehung aus dem Sündentod bezogen. Die für diese Theorie tödlichen Worte 20, 5: οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, werden im Vorwort einfach als unecht bezeichnet. Daß „die älteste lateinische Übersetzung" sie nicht habe, stimmt nicht. Die Auslassung beruht, wie schon Tischendorf bemerkte, einfach auf einem ὁμοιοτέλευτον.

Blanc, J., *Les visions de saint Jean* (470. P. 1924, Téqui): Eine Übersetzung in Versen, die zum Teil zu einer freien Paraphrase wird. Die weltgeschichtliche Erklärungsmethode wird als zu eng abgelehnt. Das Kommen Christi bedeutet auch dann und wann sein mächtiges Eingreifen und

Richten. Die ἑπτὰ πνεύματα erklärt B. als den Spiritus septiformis, lehnt aber die Gleichung: Engel der sieben Kirchen = ihre Bischöfe, ab. Die 24 Ältesten repräsentieren die Gesamtheit der Heiligen des A und NT (zwölf Patriarchen und zwölf Apostel). Im weißen Reiter (6, 2) erblickt B. Christus und in der ganzen Siebensiegelvision eine Ausführung der eschatologischen Rede (Mt 24). Das Sonnenweib sei Maria, die aber dann auch die Kirche symbolisiert. Jos. Schmidt.

Sievers, E., *Die Johannesapokalypse. Klanglich untersucht und herausgegeben* (Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Sächs. Akad. der Wiss. XXXVIII Nr 1: 64. Lp. 1925, Hirzel): Glaubt die Stimme eines den Grundstock der Apk liefernden Mannes und die von fünf planmäßig arbeitenden Erweiterern und vier überarbeitenden Redaktoren herauszuhören. Auch die übrige johanneische Literatur weist Bestandteile hier gefundener „Stimmen" auf. Der Jo-Prolog wird deshalb auch „schallanalysiert". — Eine inhaltliche Würdigung der hier differenzierten Stücke wird dieses Mosaik nicht als geschichtlich denkbar anerkennen können.

Oman, J., *Book of Revelation. Theory of the Text. Re-arranged Text and Translation. Commentary* (168. Cambridge 1923, Univ. Press): Eine vollständige Umstellung des Textes, wobei an der Einheit des Verfassers festgehalten wird.

Beet, W. E., *The Reconstruction of the Apocalypse. A Criticism* (Exp 9. S. 3, 339—357): Lehnt die radikale Umgruppierung der apokalyptischen Visionen, die Principal Dr Oman in seinem Book of Revelation vorgeschlagen hat, entschieden ab.

Brückner, W., *Die große und die kleine Buchrolle in der Offenbarung Johannis Kap. 5 und 10* (22. Gießen 1923, Töpelmann): Apk 1, 4 bis 3, 22 und 22, 6—21 sind christliche Bestandteile. Der übrige Stoff verteilt sich größtenteils auf zwei jüdische Apokalypsen, das βιβλίον mit den sieben Siegeln und das βιβλαρίδιον Apk 10, dem die Weissagungen 11, 1—13; 12, 1—9; 13, 1—7 und 11—18 zuzuweisen sind, und das im Todesjahr Kaligulas verfaßt wurde. Im einzelnen ist B. Anhänger der zeitgeschichtlichen Erklärung (nach M. Dibelius, ThLz 49, 174).

Behm, J., *Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie* (Zeitschr. für syst. Theologie 2, 323—344): Legt die Grundideen der Apk dar, die den Kampf zwischen Imperium und Ecclesia, zwischen Gott und Satan schildert. Die Grundlagen dieser Apokalyptik liegen bei Daniel und im AT, das Evangelium Jesu und der urchristliche Glaube gaben die Vollendung. Die Teleologie ist eine Grundsäule apokalyptischer Geschichtsbetrachtung.

Smith, Ch. E., *The Purpose of the Apocalypse* (Bs 78, 164—171): Der Zweck des Buches ist, den Fortschritt der Wahrheit in der Erleuchtung der Menschheit, die vom Volke Gottes ängstlich herbeigesehnte Ausbreitung der Kenntnis des Herrn über die ganze Erde hin, in Aussicht zu stellen. Die Apk ist das Buch vom Lichte, das die Dunkelheit erleuchten wird. F.

Hoennicke, G., *Ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung* (ThBl 3, 14—18): Anerkennendes Referat über Vogels' Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apk-Übersetzungen.

Strathmann, *Origenes und die Johannesoffenbarung* (NkZ 34, 228—236): Weist Leipoldts These, daß Origenes ein geheimer Kritiker der Jo-Apk gewesen sei, als unrichtig nach. F.

Carpenter J. E., *Astrology in the Book of Revelation* (HJ 23, 733—746): Referiert über Bolls Deutung der vier Reiter und des Sonnenweibes, das vom Drachen verfolgt wird.

Harnack, A. v., *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus, the Deacon in Jerusalem* (JR 3, 413—422): Sammelt aus Apk und Vätern unser Wissen über diese Sekte. Hinter ihrer freien Ethik steht ein gnostisches System persischen Ursprungs. Die Nikolaiten haben sich selbst, und zwar mit Un-

recht, auf Nikolaus zurückgeleitet. Wie Paulus nicht der Gründer der Marcioniten, so sei Nikolaus von Jerusalem nicht der Gründer der Nikolaiten gewesen. F.

Ross, J. J., *Breaking the Seals* (221. N. Y. 1924, Revell): Erbauliche Erklärung der Symbole in der Apk (nach JR 5, 220).

Fonck, L., *Signum magnum apparuit in coelo. Apoc. 12. 1* (VD 2, 353 bis 357): Sensu litterali kann das Zeichen nicht auf die Gottesmutter, sondern nur auf die Kirche bezogen werden. F. zeigt dann, daß die Applikation auf die unbefleckt Empfangene im Text selbst und auch im Zusammenhang der Stelle wohl begründet ist. F.

Höpfl, H., O. S. B., *De regno mille annorum in Apocalypsi B. Joannis Apostoli* (VD 3, 206—210 237—241): Nach methodischen Vorbemerkungen über die Auslegung der Apk erklärt H. das Tausendjährige Reich von Apk 20 als „totum temporis spatium, quod a morte Christi ad ipsam usque Antichristi manifestationem defluet" (237), also als das irdische Reich Christi in der Kirche. F.

Queen, D. Mc, *The New Jerusalem and Town Planning* (Exp 9. S. 2, 220—226): Auf die Vision des Apokalyptikers wirkt — auf dem Mittelswege jüdischer Schriftsteller und zeitgenössischer Ideale von Stadtanlage — das Stadtbild von Babylon ein. F.

Dijkema, F., *Het hemelsch Jerusalem* (NthT 15, 25—43): Die Beschreibung der Apk ist der israelitisch-jüdischen Literatur entlehnt, der Ursprung liegt aber in fremden Kreisen.

m) Apokryphen (Evangelien und Logia, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen).

James, M. R., *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other Narratives and Fragments newly translated* (XXXI u. 584. Oxford 1924, Clarendon Press): Eine sehr reichhaltige Darbietung des gesamten apokryphen Materials mit einleitenden und erklärenden Bemerkungen, welche den Stand der gegenwärtigen Kritik wiedergeben.

Hennecke, E., *Neutestamentliche Apokryphen. In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben.* 2., völlig umgearb. und vermehrte Aufl. (XXXII u. 668. Tübingen 1924, Mohr): Nach zwanzig Jahren erscheint eine Neubearbeitung des wertvollen Werkes (vgl. BZ 2, 220). Die Zahl der Bearbeiter ist um zwei vermehrt worden: acht neue sind hinzugekommen, sechs der früheren inzwischen gestorben. Das gebotene Material ist jetzt viel reichhaltiger. Alles erscheint in neuen Gruppierungen. Die Haupteinleitung behandelt jetzt 1. die literarische Verwandtschaft mit dem NT, 2. die religiöse Umwelt, 3. die Zeugnisse vom Werden des NT, 4. die Wiedererschließung der Texte. „In Einzelfällen hat sich die mit der Übersetzungsarbeit verbundene Forschung sogar auf Beibringung neuen Hs-Materials erstreckt, in anderen auf Vorschläge neuer Lesarten, wieder in anderen auf Vorlegung mehr oder weniger umfassender Rekonstruktionsversuche" (IV).

Findlay, A. F., *Byways in Early Christian Literature. Studies in the Uncanonical Gospels and Acta* (354. Edinburg 1923, Clark): Vorlesungen an der Kerr Foundation, die eine Einleitung und Übersicht über diese apokryphe Literatur geben.

Vitti, A., *Evangelia apocrypha* (VD 3, 20—27): Erklärt den Begriff „apokryph", verbreitet sich über die feindliche Stellung, welche die Väter zu den Apokryphen einnehmen, und zählt die erhaltenen apokryphen Evv auf. F.

Dunkerley, R., *The Unwritten Gospel. Ana and Agrapha of Jesus* (207. Ld. 1925, Allen & Unwin): Bespricht an 250 apokryphe Jesuworte,

deren Bedeutung für die Erkenntnis Jesu er sehr hoch einschätzt. Auch das Hebr-Ev wird von ihm hoch gewertet (nach J. C. Mantripp im HJ 23, 191 ff).

Vitti, A., *De Beatae Virginis Annuntiatione iuxta evangelia apocrypha* (VD 3, 67—74): Stellt neben den schlichten Bericht des Lukas ausschmückende Züge der Apokryphen (Maria am Brunnen, Maria beim Purpurspinnen) und zeigt deren Einfluß auf die Vorstellungen der Väter und die Darstellungen in der Kunst. F.

Besson, E., *Les Logia agrapha* (181. Bihorel-lez-Rouen 1923, Legrand): Will keine kritische Ausgabe, sondern nur eine Sammlung bieten (nach JR 4, 219).

Fonseca. A. G. da, *Agrapha* (VD 2, 300—309): Entwickelt Grundsätze zur kritischen Beurteilung der außerkanonischen Herrenworte, orientiert über die Literatur und gibt eine Blütenlese aus solchen überlieferten Worten. F.

Köhler, K., *Das Agraphon bei Tertullian De baptismo cp. 20* (Ntl Forschungen. Sonderheft zu StKr 1922, 169—173): Das Wort: ἀνὴρ ἀπείραστος ἀδόκιμος παρὰ τῷ θεῷ, das nirgends dem Herrn zugesprochen wird, ist von Resch zu Unrecht mit dem „neminem intentatum regna coelestia consecuturum“ bei Tert. in Beziehung gebracht worden und so in den Ruf eines Herrenwortes gekommen. Tert. hat das Diktum aus Lk 22, 28 ff gewonnen. F.

Dunkerley, R., *Anglo-Saxon Agrapha* (Exp 9. S. 3, 286—297): Entnimmt solche Jesusworte einer auch sonst in der Übersetzung der Bibeltexte frei vorgehenden Predigt aus dem 9. Jahrh. (unter den Blickling-Homilies).

Power, E., S. J., *Bos et asinus ad praesepe* (VD 1, 369—373): Is 1, 3 und Hab 3, 2 (nach dem altlatein. und kirchl.-liturg. Text: in medio duorum animalium, der auf einem Verlesen des griech. Übersetzers beruht), sind bloße Akkommodation auf die im übrigen nach P. wahrscheinlich berechtigte Tradition, daß im Stalle zu Bethlehem Ochs und Esel waren. F.

Hertling, L., S. J., *Literarisches zu den apokryphen Apostelgeschichten* (ZkTh 49, 219—243): Schildert das Schema, nach dem diese Apokryphen mit großer Regelmäßigkeit gedichtet worden sind. Es stammt aus den antiken Heilbringersagen von Dionysos u. a. (vgl. Bakchen des Euripides).

Schmidt, C., *Das koptische Didache-Fragment des British Museum* (ZntW 24, 81—99): Das von Horner (JthSt 1924, 225 ff) veröffentlichte Papyrusfragment (enthält den Text von 10, 3 bis 12, 2) wird auf Grund nochmaliger Untersuchung des Originals neuerdings ediert, übersetzt und besprochen.

Stuhlfauth, G., *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst* (139 mit 28 Abbild. B. u. Lp. 1925, W. de Gruyter & Co.): Schildert die Verwertung der Πράξεις Πέτρου in der altchristlichen Kunst.

Vouaux, L. †, *Les Actes de Pierre. Introduction, textes, traduction et commentaires* (Les Apocryphes du Nouveau Testament: 483. P. 1922, Letouzey): Der Druck dieser großen Studie hatte schon begonnen, als ihr Verf. am 26. 8. 14 in Jaray, wo er stellvertretender Pfarrer war, von deutschen Soldaten erschossen wurde. Sie folgt den Actes de Paul vom Jahre 1912. Eine fast die Hälfte des Buches füllende Einleitung orientiert gründlichst über alle dieses alte Apokryph betreffenden Fragen. Den Texten sind eine französische Übersetzung gegenübergestellt und zahlreiche Anmerkungen beigegeben.

Reagan, J. N., *The Preaching of Peter: The beginning of christian Apologetic* (X u. 83. Chicago 1923, Univ. Press): Betrachtet das κήρυγμα Petri als eine Apologie im wahren Sinne des Wortes, nicht als eine Polemik gegen das Judentum oder als ein judenchristlich-gnostisches Werk. Es ist nicht nach 100 entstanden.

Vitti, A., *„Epistula Apostolorum" apocrypha* (VD 1, 367—373): Enthält eine ausführliche Inhaltsangabe des von K. Schmidt 1919 (Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, TU XLIII) edierten Apokryphs. Den historischen Wert mancher die kanonischen Schriften bereichernden Züge schlägt V. nicht so hoch an wie Schmidt. Das Apokryph ist um die Wende vom 2. zum 3. Jahrh. von einem Ägypter (gegen Schmidt) verfaßt worden. F.

Schneider, Th., *Das prophetische „Agraphon" de Epistola Apostolorum* (ZntW 24, 151—154): Es handelt sich um eine auf Paulus gedeutete Weissagung, die aus einzelnen Is-Versen zusammengesetzt ist.

Pink, K., *Die pseudo-paulinischen Briefe* (Bb 6, 68—91 179—200): Teilt Text und Abfassungsverhältnisse des apokryphen Briefwechsels mit den Korinthern und des Laodizenerbriefs mit. Auch der Alexandrinerbrief wird kurz erwähnt und der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca gewürdigt.

De Bruyne, D., *Epistula Titi, discipuli Pauli de dispositione sanctimonii* (Rbén 37, 47—72): Edition dieses lateinischen Apokryphs aus einer Würzburger Hs des 8. Jahrh. Es ist eine Ermahnung zur Keuschheit und bekämpft das Syneisaktentum. De B. vermutet ein griechisches Original und Entstehung in häretischen Kreisen.

Vardapet, Elisaeus, *The Revelation of the Lord to Peter. Translated from the Armenian* by F. C. Conybeare (ZntW 23, 8—18): Nur der Text mit einem Apparat.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden, gefertigt von Peter Fellerer, Pfarrer in Solln bei München.

* bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliogr. Notizen.

A.

B.

C.